

جوهرة الأصول وتذكرة الفحول

تأليف القاضي العلامة
أحمد بن محمد بن الحسن الرضا
(ت ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م)

دراسة وتحقيق
أحمد علي مطهر الماخذي

دار احياء التراث العربي
بيروت - لبنان

جوهرة الأصول
وتذكرة الفحول

جوهرة الأصول وتذكرة الفحول



تأليف القاضي العلامة
أحمد بن محمد بن الحسن الرصاص
(ت ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م)

دراسة وتحقيق
أحمد علي مطهر الماخذي

دار إحياء التراث العربى
للطباعة والنشر والتوزيع

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

DAR EHIA AL-TOURATH AL-ARABI

Publishing & Distributing

دار إحياء التراث العربي

للطباعة والنشر والتوزيع

العنوان الجديد

بيروت - طريق المطار - خلف غولدن بلازا - هاتف ٠١/٥٤٠٠٠٠ - ٠١/٤٥٥٥٥٩ - فاكس ٨٥٠٧١٧ - ص.ب. ١١/٧١٥٧
Beirut - Air port street - Golden piazza - Tel: 01/540000 - 01/455559 - Fax: 850717 - p.o.box 7957/11

مقدمة في التحقيق

أولاً: الحالة السياسية في اليمن في القرن السابع الهجري:

كان القرن السابع الهجري من أشد القرون إيلاًماً على النفس الإنسانية والعربية منها على وجه الخصوص. فمنذ بداية هذا القرن شهد العالم الإسلامي عديداً من الحركات الخارجة على نظام الدولة المركزية، ودولة الخلافة في بغداد، بعد أن أصاب جسد هذه الدولة الكثير من العلل التي أدت إلى انهيار بنيانها، فقد تمردت الأطراف، وظهر في مختلف الأقطار التي كانت الدولة الإسلامية مشكّلة منها. وكان سبب هذا الانشقاق والتمرد على سلطة الدولة هو ذلك الضعف الذي أصاب جهاز الدولة. والخليفة الذي يرأس اسمياً دولة الخلافة لم يبق له من السلطة والمهابة، والاحترام أي شيء، خاصة وأن الخليفة الفعلي هو قائد الشرطة، أو المشرف على فئة المقاتلين الذين دخلوا إلى حظيرة عاصمة الخلافة باعتبارهم من مواطنيها، وما إن تم لهم الوصول إلى المراكز المتقدمة في الدولة، حتى اشرأبت أعناقهم إلى الوصول إلى دار الخلافة، فيأمرون وينهون، ويقربون منهم أبناء جنسيتهم، مع أنهم أول الأمر إنما كانوا يديرون شؤون البلاد من عاصمة الخلافة باسم الخليفة الذي صنعوه بأيديهم، وأمروه هم على نفسه، لا على الأمة، وكانت هذه الفئات إما تركية، أو فارسية، قد وجدت في ضعف دولة الخلافة ما تتمناه لكي

أولاً: الحالة السياسية
في اليمن في القرن
السابع الهجري

كان القرن السابع
الهجري من أشد
القرون إيلاًماً على
النفس الإنسانية
والعربية

إما كانوا يديرون
شؤون البلاد من
عاصمة الخلافة الذي
صنعوه بأيديهم.

تحتكر السلطة لها بعد أن كانت عبر أوقات قوة الخلافة، وتماسك الدولة العربية الإسلامية، مجرد أمم أو قبائل تسكن أرض الإسلام وتدين بالولاء، إما رَغْباً أو رَهْباً بدولة الخلافة، إلا أنه بعد أن صار الخليفة العوبة بيد قواد الجيش الذي كان جل عناصره من أبناء جنس معين، مثل الأتراك والفرس، حيث تحولت السياسة الباطنية لهؤلاء الأقوام إلى سياسة واضحة وهي الاستيلاء على رأس الدولة، وإزاحة العنصر العربي من المواقع التي كان موجوداً فيها وسيطر عليها، وهذه الحالة انعكست على مجمل شعوب الأطراف، فقد نشطت الجماعات التي ليست عربية، وشكلت لذاتها وجوداً معنوياً، ثم سياسياً، حيث ظهرت مسميات مثل: (الكورد) والتركمان، والمغول أو التتار، وبالنسبة لليمن فقد كان نصيب هذا الجزء من دولة الخلافة الإسلامية أن قام فيها بعض الطامعين في الحكم، والذين يريدون أن يحلوا محل دولة الخلافة في بلدانهم، فأعلن البعض منهم استقلال البلاد على دولة الخلافة، كما فعل محمد بن زياد عندما استقل بزييد عام وهذا الخروج على سلطة الخلافة إنما هو ناتج عن الضعف الذي لحق بالحاكم في بغداد بسبب الانتقاص من سلطانه من قبل المغامرين من الجماعات التركية، أو من هم من أصول غير عربية، وقد سارت الأمور على هذا المنوال، ضعف في السلطة وتمردات في الأقاليم، وقوميات تنهض من جديد فتكوّن لنفسها جيوشاً تمزح بها صوب عاصمة الخلافة، وسلطين يظهرون في الأقاليم أو بعضها، موالين لسلطة دولة الخلافة شكلاً، ولكنهم يتحينون الفرصة التي سوف تساعدهم على تنفيذ خططهم للخروج على هذا الخليفة المريض وعلى سلطته، والاستقلال بأقاليمهم، بالإضافة إلى وجود النزاعات

مجرد أمم أو قبائل
تسكن أرض الإسلام
وتدين بالولاء، إما
رَغْباً أو رَهْباً بدولة
الخلافة

وهذه الحالة انعكست
على مجمل شعوب
الأطراف، فقد نشطت
الجماعات التي ليست
عربية، وشكلت لذاتها
وجوداً معنوياً

وهذا الخروج على
سلطة الخلافة كما
فعل محمد بن زياد
عندما استقل بزييد

عام

المذهبية التي تطحن النفوس، وخاصة عندما يتصارع المصلون، أصحاب القبلية الواحدة، والقرآن الواحد، والنبي الواحد على مسائل خلافية صغيرة ليست من الدين والعقيدة في شيء، وهكذا تنهيا الأمة بهذا النوع من الصراع إلى أن تستسلم للعدو القادم من البعيد، وهي تعتقد أنه سيكون المخلص لها من وطأة الفساد، والظلم الاجتماعي، والتفسخ السياسي، والانهيار الإداري، وضيق الأمن والاستقرار، والحياة الآمنة الكريمة.

ولقد عكست صورة المهوان والضعف، والجور، والفساد، والاستسلام والتفسخ الأخلاقي، والديني في عاصمة الخلافة صورتها على الأقاليم الإسلامية التي تدين شكلاً بالولاء للخلافة ولسلطانها؛ حيث تسابق المغامرون من طلاب الدنيا إلى إعلان خروجهم وتمردهم على القرار المركزي الذي هو من اختصاص رائد المسلمين، وقائدهم، فأعلن أولئك الطامعون في الإثراء، والوصول إلى السلطة وإلى حكم الناس استقلال أقاليمهم كما حصل في اليمن، واليمن من حيث الأساس، ومنذ ظهور الدولة الإسلامية كإدارة جامعة للمسلمين في المدينة المنورة، أو في دمشق بعد ذلك، أو في بغداد فيما بعد ذلك، إنما كانت مدفوعة بنوع من التسليم بأن الخليفة أو السلطان، أو الوالي إنما هو مفروض على إنسانها فرضاً، فإذا ما هبت نسمة من نسيمات الشعور بالقدرة على التحرر من الجور، والظلم، والقهر، فإن الناس لن يترددوا أن يؤيدوا من يجرؤ على الخروج وإعلان الانفصال أو الاستقلال، والحديث عن موضوع الاستقلال أو التمرد في الأقطار الإسلامية سواء في ظلال حكم الأمويين أو العباسيين، حديث يطول شرحه، بسبب ما

وجود النزاعات المذهبية التي تطحن النفوس، وخاصة عندما يتصارع المصلون

ولقد عكست صورة المهوان والضعف، والجور، والفساد، والاستسلام والتفسخ الأخلاقي، والديني في عاصمة الخلافة صورتها.

فإذا ما هبت نسمة من نسيمات الشعور بالقدرة على التحرر من الجور، والظلم، والقهر، فإن الناس لن يترددوا أن يؤيدوا من يجرؤ على الخروج.

عانه الناس من جور الولاة والحكام الذين أذلوا الشعوب، وأذاقوها مرارة الظلم، والقهر... ففي بلاد اليمن على سبيل المثال كانت البداية بعام (٥٦٩هـ) الذي بدأ بزحف جيوش الدولة الكردية التي حكمت اليمن منذ ذلك التاريخ وانتهت بعام (٦٢٨هـ)، ذاقَت البلاد تحت حكم أولئك السلاطين أنواعاً عديدة من المصائب، والمتاعب والمشاق، ولقد كان فصلاً حافلاً بالدموع والدماء، والقهر والبطش، والعذاب، وتستمر المعاناة ببداية الدولة التركمانية التي خلفت الأكراد على حكم اليمن برئاسة السلطان عمر بن علي بن رسول الذي استقل بحكم اليمن بعد ما كان وكيلاً للأكراد، حيث أعلن استقلاله عن الأكراد عام (٦٢٨هـ) واستمر يحكم اليمن بطريق الجور والظلم مدة قرابة تسعة عشر عاماً، وكان هذا السلطان قد أكثر من شراء العبيد، حيث شكل منهم طليعة لجنوده، وهم الذين اغتالوه عام (٦٤٧هـ) وامتطى صهوة الحكم بعده ابنه الأكبر السلطان المظفر وهو: يوسف بن عمر بن علي بن رسول الذي امتدت فترة حكمه إلى عام (٦٩٤هـ). وخلال حكم هذا السلطان دخلت اليمن في شجار عنيف، وفي حروب متلفة، وخاصة منها تلك الصراعات مع بعض أئمة الزيدية مثل المنصور بالله عبد الله بن حمزة المتوفى عام (٦١٤هـ) والذي كان له مع المظفر جولات، وقام من بعده الإمام المهدي أحمد بن الحسين وهو من نسل محمد بن القاسم الرسي، وكان من أجل أئمة الزيدية علماء، وكرماً، وشجاعة، فانقادت له معظم المناطق، ولكن المظفر الرسولي استطاع أن يشق العصا بين هذا الإمام وبين أبناء الإمام عبد الله بن حمزة الذين انضموا إلى جانب المظفر ضد الإمام أحمد بن الحسين، واستطاع المظفر بما لديه من إمكانيات مادية تزويدهم بالفضة

من جور السلاطين
والحكام الذين أذلوا
الشعوب، وأذاقوها
مرارة الظلم، والقهر

وتستمر المعاناة ببلدية
الدولة التركمانية التي
خلقت الأكراد على حكم
اليمن برئاسة السلطان
عمر بن علي بن رسول
الذي استقل بحكم اليمن
بعد ما كان وكيلاً للأكراد
حيث أعلن استقلاله عن
الأكراد عام (٦٢٨هـ).

وكان هذا السلطان قد
أكثر من شراء العبيد
حيث تم اغتاله على
أيديهم.

لكن المظفر الرسولي
استطاع أن يشق العصا
بين هذا الإمام وبين
أبناء الإمام عبد الله بن
حمزة الذين انضموا إلى
جانب المظفر.

والذهب التي بها تمكنوا من القضاء على أحمد بن الحسين في معركة شهيرة في منطقة الجوف، وكانت قد حدثت عام (٦٥٦هـ)، وهي السنة التي دخل فيها هولاء إلى عاصمة الخلافة العباسية وقتل آخر خلفاء الدولة العباسية، وانتهى بهذه الحادثة صفحة من تاريخ الأمة الإسلامية، وأبداً تاريخ جديد، كان وما يزال أكثر قتامة وأشد إيلاماً على النفس العربية الإسلامية، وكان نصيب اليمن في هذا العصر نصيب الأسد من الدمار والدماء، ففيه تصارع الأشقاء وأبناء عمومتهم، وفيه تدخل الأجنبي الوافد على البلاد، وصار يحكمها بالقسوة، والغلبة، والعسف، والبطش من جهة، وبالإغراء بالأموال والمناصب وبالإقطاعات من جانب آخر، ولنا أن نسأل عن الدور الذي قام به مؤلف «جوهرة الأصول»، وتذكرة الفحول» في ما جرى من صراعات سواء بين الرسوليين بقيادة المظفر الرسولي، والأئمة من جهة، وبين الأئمة وأحفاد بعضهم أمثال أمراء بني حمزة في خلال النصف الأول من القرن السابع الهجري في اليمن.

الرصاص في قلب الحدث:

لفقهاء اليمن دور لا ينكره أحد في مجرى حركة السياسة في هذا القطر من الوطن العربي، منذ الأزمنة البعيدة، وبالتحديد منذ أن وطئ تراب هذه الأرض الإمام الهادي يحيى بن الحسين. أول إمام من أئمة الدولة الزيدية التي عمرت طويلاً، ونبيغ من بين صفوف أبنائها العدد الكبير من رجال الفقه والعلوم الشرعية المختلفة، ولعل وجود الفقيه في مجريات الأحداث في بلاد اليمن إنما كان ثمرة قاعدة شرعية تعارف عليها

وهي السنة التي دخل فيها هولاء إلى عاصمة الخلافة الإسلامية، وقتل آخر خلفاء دولة بني العباس.

ولنا أن نسأل عن الدور الذي قام به مؤلف «جوهرة الأصول»، وتذكرة الفحول».

الرصاص في قلب الحدث، ولفقهاء اليمن دور لا ينكره أحد في مجرى حركة السياسة في هذا القطر

والقاعدة الشرعية هذه هي (البيعة) الشرعية بالولاء والطاعة للإمام، ولولائه، وقضائه، ونوابه، ومستولي الحكومة التي هو رئيسها.

والفقهاء جميعاً سواء كانوا أئمة أو متابعين لهم، والقاعدة الشرعية هذه هي (البيعة) الشرعية بالولاء والطاعة للإمام، ولولائه، وقضائه، ونوابه، ومستولي الحكومة التي هو رئيسها.

والفقهاء في ملعب الزيدية موجودون في أهم الأحداث التي تلت بصلته إلى تنصيب الوالي، وهو الإمام، وذلك بحكم أنهم القادة الروحانيون للجماهير، فهم أو بعضهم أي كبار فقهاءهم هم الذين كانوا يفتنون بصلاحية الإمام المرشح أو عدم صلاحيته للخلافة والولاية الشرعية، وهذه القاعدة التي يكون الفقهاء فيها هم الموجهون للجماهير، قد اكتسبتهم ثقة الجماهير المقلدين من الأمة.

وإذا ما أجمعت تلك الطائفة من رجال الدين والشرعية وهم جزء مهم من أصحاب الحل والعقد على تثبيت أمر من الأمور أو نفيه، فإن هذا الأمر يكون نافذاً أو محكوماً عليه بالبطلان؛ لأنهم أدرى من غيرهم بقواعد الصلاحية للرجال الذين يتولون أمور المسلمين انطلاقاً من جوهر قواعد الدين الحنيف، ومن أحكام الشريعة. وفي ما جرى من أحداث في منتصف القرن السابع الهجري في اليمن كان الفقيه موجوداً في قلب الحدث، وفي عمق القضايا المحلية، فقد ذكر في الوثائق التي أرخت لأحداث عام (٦٥٦هـ) ستمائة وستة وخمسين للهجرة أن القاضي العلامة أحمد بن محمد بن الحسن الرصاص كان إلى جانب الأمراء من أبناء الإمام عبد الله بن حمزة في رفض إمامة المهدي أحمد بن الحسين المعروف بابي طير.

من أحداث في منتصف القرن السابع الهجري في اليمن كان الفقيه موجوداً في قلب الحدث.

وأن الرصاص الذي كان واحداً ممن دعا في السابق إلى مساندة أحمد بن الحسين؛ لأنه لا يصلح للإمامة والولاية الشرعية أحد سواه، قد غير من عقيدته السابقة في أحمد بن الحسين، حيث أدى علمه هذا إلى خذلان ابن الحسين، وانتصار الجانب المعادي له وهم أولاد عبد الله بن حمزة بن سليمان أبناء عمومته، والسلطان الرسولي المظفر يوسف بن عمر بن رسول الذي أفزعه الإقبال الشديد من أبناء اليمن في مناطق شمال البلاد على نصرته والوقوف إلى جانبه، فما كان منه إلا أن فتح خزائن سلطنته في مدينة تعز، وأمطر الذين يناوئون الإمام بالهبات النافعة، وبالمواعيد بالولايات والمناصب، ويقال: أنه لولا وقوف القاضي العلامة أحمد بن محمد الرصاص الحفيد مع الجانب المعادي للإمام لما حدث. الذي حدث هو أن الرصاص كان قد أفتى بعدم صلاحية الإمام لتولي منصب الإمامة، حيث شقت الحرب بين الطرفين طريقها، وانتهت بمصرع أحمد بن الحسين، واجتزاز رأسه وإلقاء جسده في محل غير لائق مدة من الزمن. ومقتله تنفس السلطان المظفر الرسولي الصعداء، وارتاح مناوئوه من المعاناة التي ألئت بهم بفعل الإقبال من الناس لمساندة ابن الحسين الذي أحبه العموم لما كان يتمتع به من الصفات التي تميز بها عن سواه كعالم مجتهد، مشارك في مختلف العلوم العقلية والنقلية. وبإحياز العلامة الرصاص إلى جانب الأشراف الحمزات، ومناصرته لهم بعد أن كان قد دعا جماهير الأمة الإسلامية إلى مبايعة أحمد بن الحسين إماماً للمسلمين جميعهم، وليس إماماً للزيدية في اليمن، فقد ذكرت بعض مصادر التاريخ

وأن الرصاص الذي كان واحداً ممن دعا في السابق إلى مساندة أحمد بن الحسين

ويقال: أنه لولا وقوف القاضي العلامة أحمد بن محمد الرصاص الحفيد مع الجانب المعادي للإمام لما حدث.

وكان الرصاص قد دعا جماهير الأمة الإسلامية إلى مبايعة أحمد بن الحسين إماماً للمسلمين جميعهم، وليس إماماً للزيدية في اليمن.

لرصاص رسالة وجهها في موسم الحج إلى الحجيج يدعوهم فيها إلى الالتفاف حول هذا الإمام الفتي الذي جمع شروط الخلافة، وتوفرت فيه وحده دون الآخرين، وقد ذكر المؤرخ ابن أبي الرجال في كتابه «مطلع البدور» وهو يترجم للرصاص الحفيد ويصفه بالعالم المجتهد، الرسالة التي كتبها إثر دعوة الإمام أحمد بن الحسين ووجهها إلى العالم الإسلامي يدعوهم فيها بإصدار البيعة لهذا الإمام الجديد مفتتحاً رساله بهذه الأبيات:

مَنْ رَكِبَ مَكَّةَ حَامِلُونَ نَحْيَةً تُهْدَى إِلَيْكُمْ مِنْ عَجَبٍ مُغْرَمٍ
أَغْضَى السُّجُفُونَ عَلَى مَعِينٍ سَاجِمٍ وَطَوَى الضُّلُوعَ عَلَى جَوَى مُتَضَرِّمٍ
إِنْ لَمْ يَلْفُهَا الْحَجِيجُ فَلَا رَمَا بِالْجَمْرَتَيْنِ وَلَا سُقُوا مِنْ ذَمَزَمِ

وذكر فيها من صفات الإمام الحميدة ما يؤهله للخلافة الإسلامية العامة، وهي رسالة طويلة تؤكد ما قاله ابن أبي الرجال معقباً^(١): «وكان هذا الشيخ آية من آيات الله، فصيح اللسان لا يتردد أحد في سعة علمه، لولا ما كان منه نحو إمامه الذي شهد باستحقاقه للإمامة، ثم قال: وقد ذكر بعض العلماء أنه ندم على تلك الخطوة التي أقدم عليها».

وقال ابن أبي الرجال: وكان هذا الشيخ آية من آيات الله، فصيح اللسان لا يتردد أحد في سعة علمه.

وقد علل بعض المؤرخين أسباب خروجه على الإمام ونقمته عليه، أنه طلب من الإمام أن يولِّه على منطقة (بلاد الظاهر) ولكن الإمام لم يلب له هذا الطلب.

(١) «غاية الأمانى» (١/٤٤٦) والمستطاب في تراجم الزيدية: (٧٢-٩٧) ومجموع رسائل الإمام الشهيد أحمد بن الحسين: (٤-٣٥).

وبالتأكيد فإن أخطاء الكبار الصغيرة تصبح من الكبار، أما الأخطاء الكبيرة فإنها تصبح في نظر الآخرين غير مغفورة الذنب، ولا شك أن هذه القضية قد جعلت من هذا الفقيه المقتدر إنساناً غير متماسك برغم معرفته وسعة علومه واطلاعه على مجريات شئون الحياة في عصره. وإذا كان الذين شاركوا في قتل الإمام أحمد بن الحسين هم كثيرون، وليس الرصاص إلا واحداً من المستشارين للأمراء من الحمزات، إلا أن المؤرخين يضعون الفقيه أحمد بن محمد الرصاص في هذه القضية كقطب الرحي، وما ذلك إلا لأنه كان الشخصية العلمية المثوقة والمسموعة لدى غالبية رجال الحل والعقد في منطقة بلاد الظاهر، وفي مدينة حوث بالذات، وهذه الزلة السياسية تدخل في قضية كبوات الفرسان.

وعلى العموم فإن ذلك الزمن الذي هو القرن السابع الهجري قد تشابهت حوادثه في العديد من الأقطار الإسلامية، وقد أخذت بلاد اليمن نصيبها من حركة التاريخ السياسي العام، وما يلفت النظر في موضوع الصراعات السياسية أن الذين اشتركوا في قتل الإمام أحمد بن الحسين عام (٦٥٦هـ) قد واجهوا مصائرهم في نفس العام الذي استشهد فيه، ومن جملتهم الأمير أحمد بن عبد الله بن حمزة نجمل الإمام المنصور بالله، وأحمد بن محمد بن الحسن الرصاص الحفيد، وتقول مصادر التاريخ في اليمن أن ذلك العام كان عام الجميع، حيث قضت الإرادة الإلهية برحيل جميع المساهمين في مصرع الإمام، ولا يخلو مصدر من مصادر التاريخ قديماً وحديثاً إلا ويذكر هذه القضية وما جرى من أصحابها وما جرى لهم فيما بعد تنفيذ ما قاموا به في منطقة (شوابة) من بلاد الجوف، حيث دارت المعركة وأسفرت عن قتل الإمام أحمد بن الحسين.

وبالتأكيد فإن أخطاء الكبار الصغيرة تصبح من الكبار، أما الأخطاء الكبيرة فإنها تصبح في نظر الآخرين غير مغفورة الذنب، ولا شك أن هذه القضية قد جعلت من هذا الفقيه المقتدر إنساناً غير متماسك برغم معرفته وسعة علومه واطلاعه على مجريات شئون الحياة في عصره. وإذا كان الذين شاركوا في قتل الإمام أحمد بن الحسين هم كثيرون، وليس الرصاص إلا واحداً من المستشارين للأمراء من الحمزات، إلا أن المؤرخين يضعون الفقيه أحمد بن محمد الرصاص في هذه القضية كقطب الرحي، وما ذلك إلا لأنه كان الشخصية العلمية المثوقة والمسموعة لدى غالبية رجال الحل والعقد في منطقة بلاد الظاهر، وفي مدينة حوث بالذات، وهذه الزلة السياسية تدخل في قضية كبوات الفرسان.

إلا أن المؤرخين يضعون الفقيه أحمد بن محمد الرصاص في هذه القضية كقطب الرحي.

أن الذين اشتركوا في قتل الإمام أحمد بن الحسين قد لقوا مصائرهم في نفس العام، حيث رحل الجميع.

ثانياً: الحياة العلمية في اليمن في القرن السابع الهجري

لم تتأثر بلاد اليمن بما
جرى من الحروب،
والانقلابات،
والتطاحن الذي
حدث خلال القرن
الأوسط.

لم تتأثر بلاد اليمن بما جرى من الحروب، والانقلابات، والتطاحن الذي حدث خلال القرون الأوسطية ابتداء بالقرن الخامس وحتى القرن العاشر والحادي عشر الهجرية. فقد انتهت دولة الخلافة الإسلامية في بداية النصف الثاني من القرن السابع، وكانت هذه الكارثة من أشد الكوارث إيلاًماً للنفس العربية، حيث قُضي على دولة الخلافة العربية الإسلامية، وقُتل الخليفة العباسي شر قتلة، واستيحت مدينة بغداد ودُمِّر معالمها، وأُثِّلِف تراثها الفكري، والروحي، وسفكت دماء الناس، وأهدرت مقدرات الأمة كلها، ودخل الناس في عهد جديد من الاقتتال والحروب، وسادت الفوضى مختلف أنحاء أقطار الدولة الإسلامية، وظهرت أقوام غير العرب باحثة عن فرائسها، وما فرائسها إلا ما تبقى من أجماد الدولة العربية، ولذلك سادت معظم الأقاليم حالات من الجهل والفرقة بين أبناء الأمة الواحدة والدين الواحد. وضعفت الهمم في النهوض من جديد بسبب قساوة الحياة المعيشية ودخل الناس في ليل لا نهاية له، ولقد كان لهذا المذُّ وتلك الأحداث يد في مجريات الحياة اليمنية، إلا أن بعد اليمن عن محاور الصراع، وعدم مشاركتها في صنع الأحداث، قد جعلها خلال القرون الوسطى في معزل عن تلك القضايا وفي مأمن ولو إلى حد ما من أن تكون في قلب المأساة التي حلت ببغداد، وبدمشق وبغيرها من عواصم الخلافة، والعلم والعرفان، والحضارة بعد أن دمرها الغزاة، وأنهوا كل وجود حضاري مشرق للعرب.

وسادت الفوضى
مختلف أنحاء
الدولة الإسلامية

ودخل الناس في ليل
لا نهاية له.

قد جعلها خلال القرون
الوسطى في معزل عن
تلك القضايا وفي مأمن
ولو إلى حد ما من أن
تكون في قلب المأساة التي
حلت ببغداد، وبدمشق
وبغيرها من عواصم

الخلافة

غير أن اليمن خلال تلك القرون كانت قد اتجهت أو اتجه علماءها

اتجاهاً آخر؛ حيث كانت هجر العلم تزخر بالتدريس، وبالبحث، وبالتأليف في مختلف علوم الشريعة والعلوم العقلية والنقلية، ففي خلال القرون الأولى التي أشرت إليها نشطت حلقات تدريس العلوم في عديد المناطق وكانت تلك الفترات من أخصب فترات ازدهار علوم القرآن وعلوم اللغة والأصول والفروع، وقد سجلت كتب التاريخ، نهضة التأليف والتصنيف للعلوم الشرعية في القرن الخامس الهجري على يد الإمام أحمد بن سليمان (ت ٥٦٦هـ / ١١٧٠م) الذي رعى بنفسه حركة التطور العلمية بشقيها الأصولي والفروع، والحديثي. ثم جاء من بعده المنصور بالله عبد الله بن حمزة (ت ٦١٤هـ / ١٢١٧م) الذي استقدم كتب المعتزلة من خراسان، ومن جيلان، ودبلوماس. ومن بعده تولى مسيرة حركة العلوم فقهاء الزيدية ومنهم آل الرصاص الذين يقع منهم شيخ الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة الحسن بن محمد الرصاص صاحب المؤلفات العديدة في الأصول وعلم الكلام، وإذا كان هذا الفقيه الجليل صاحب كتاب «الفائق في أصول الفقه» وغيره هو شيخ لأحد أبرز أئمة اليمن، فإن حفيده أحمد بن محمد بن الحسن الرصاص صاحب «جوهرة الأصول وتذكرة الفحول» في أصول الفقه، فإن هذا الحفيد هو أستاذ الإمام المهدي أحمد بن الحسين (ت ٦٥٦هـ) الذي اختلف معه بعد أن كان داعية من دعاة الناس إلى مبايعته. وما كان أحمد بن محمد الرصاص إلا واحداً من الآلاف من علماء الزيدية وفقهائها، ويذكر التاريخ للأجيال إلى جانب الفقهاء آل الرصاص، وآل حنش، وآل النجري، وآل

حيث كانت هجر العلم تزخر بالتدريس، وبالتأليف في مختلف علوم الشريعة.

وقد سجلت كتب التاريخ، نهضة التأليف والتصنيف للعلوم الشرعية في القرن الخامس الهجري على يد الإمام أحمد بن سليمان.

فإن هذا الحفيد هو أستاذ الإمام المهدي أحمد بن الحسين

الأكوع، والعديد من الأسر العاملة والتي قام المذهب الزيدي على ما حققوا من مصنفات، وما دُبِجَتْ أقلامهم من مؤلفات، في مختلف العلوم الشرعية، وإذا تكلمت الآن أو أشرت إلى منطقة (حوث) في بلاد (الظاهر) فإن مناطق شمال بلاد اليمن مدناً كانت أو قرى، إنما كانت منارات لدراسة علوم الشريعة، ونتيجة لذلك فقد غصت المكتبات الخاصة والعامة في اليمن بالعديد من المصنفات التي قل نظائرها في كثير من بلدان المسلمين، وما كان ذلك أن يكون لولا تفتح علماء الزيدية العقلي، واستعدادهم فقهاء وأئمة لقبول الآخر، والأخذ منه بدون تحيز أو تعصب، فالتأثر والتأثير، والأخذ والعطاء، بالإضافة إلى التسامح، وحمل الآخرين على السلامة، والاعتراف بالقدرات العلمية لدى الآخرين، وفتح باب الاجتهاد على مصراعيه للقادرين، كل هذه الأمور قد ساهمت في بلورة طرائق التأليف وتحصيل العلوم وازدهارها، وحيث لم تكن العصور الوسطى أو القرون الوسطى قد عملت عملها في كبح جماح حركة العلوم الشرعية في اليمن قراءة وتدریساً، وتأليفاً، وإنما نعد نحن اليمانيين هذه القرون بالنسبة للحركة العلمية في بلادنا قرون ازدهار العلوم واتساع نطاقها في معظم مدن اليمن وقراها.

ثالثاً: التعريف بالمؤلف:

من هو الرصاص، صاحب «جوهرة الأصول وتذكرة الفحول»؟ وما هي مؤلفاته؟

فإن مناطق شمال بلاد اليمن مدناً كانت أو قرى، إنما كانت منارات لدراسة علوم الشريعة.

وما كان ذلك أن يكون لولا تفتح علماء الزيدية العقلي، واستعدادهم فقهاء وأئمة لقبول الآخر

وإنما نعد نحن اليمانيين هذه القرون بالنسبة للحركة العلمية في بلادنا قرون ازدهار علمي.

أولاً: اسمه:

هو الفقيه أحمد بن محمد بن الحسن الرصاص الحفيد (ت ٦٥٦هـ / ١٢٥٨م) وقد عرف بالحفيد، أي حفيد العلامة القاضي الحسن بن محمد الرصاص (ت ٥٨٤هـ / ١١٨٨م) جد صاحب الجوهرة، وكان هذا الجد من أكابر علماء الزيدية وأحد شيوخ الإمام عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤هـ / ١٠٢٥م) ومؤلف كتاب «الفائق في أصول الفقه» وقد تكررت أسماء معينة في هذه الأسرة، كأحمد، ومحمد، والحسن وغيرها، وكل هؤلاء الذين يحملون الأسماء المتشابهة من عائلة الرصاص إنما هم فقهاء مؤلفون، ورجال علم وفقه، والحفيد صاحب الجوهرة كان من أكثرهم شهرة بسبب الظروف، والحوادث التي مرت بها منطقة (حوث)، ومنطقة (الجوف)، وما جرى فيها من مشكلات، ومن صراعات كان للحفيد فيها أو في بعضها يد طويل باعتباره عالماً مجتهداً مسموع الكلمة لدى الفقهاء ولدى السياسيين، ولدى أمراء آل حمزة، ولدى العوام من الناس، وما تجدر الإشارة إليه أن كتب التراجم التي أرخت للحفيد، وترجمت له بعض قضايا الصراع لم تذكر تاريخ ولادته، وإنما تعرضت فقط لذكر وفاته، وذلك؛ لأن وفاته كانت قد أتت بعد حدث دام ومؤلم، وهو قتل الإمام أحمد بن الحسين (ت ٦٥٦هـ) الذي كانت مصادر التاريخ في اليمن قد أشادت بمناقبه اللاتي كان يتحلى بها، ومنها غزارة علمه، وكرمه الذي لا يخفى، والتفاف الناس حوله على اعتبار أنه يتمتع بكافة الشروط التي أهلته للإمامة، وقد شهد له بهذا كل من عرفه، ومنهم شيخه أحمد بن محمد الرصاص قبل أن يخرج عن

من هو الرصاص الحفيد؟ سمه وأسرته.

كتب التراجم لم تذكر تاريخ ولادة الحفيد، وإنما تعرضت فقط لذكر وفاته.

وقد شهد له بهذا كل من عرفه، ومنهم شيخه أحمد بن محمد الرصاص.

طاعته، ويتخلى عن نصرته، وينضم إلى الصف الذي كان يقوده أمراء آل حمزة، ومن ورائهم السلطان يوسف بن عمر الرسولي، أو الملك المظفر من مدينة (تعز) الذي زود الخارجين على أحمد بن الحسين بما يحتاجون إليه من أموال غيرت مجرى حركة أحمد بن الحسين القتالية من أجل إقامة دولة مستقلة في اليمن على المنهج الزيدي في إقامة الخلافة، أو الإمامة أو الرئاسة العامة، ولو بقي أحمد بن الحسين، ولم يكن للحفيد دور في إسناد أولئك المناوئين له لكان لشمال اليمن على الأقل تاريخ مختلف.

ولم يكن للحفيد دور في إسناد أولئك المناوئين له لكان لشمال اليمن على الأقل تاريخ مختلف.

فقد وصف بعض المؤرخين الإمام أحمد بن الحسين بأنه من أجود أئمة الزيدية، ولقد خلد شاعر المخلاف السليمانى القاسم بن علي بن هتيم (ت هـ) اسم أحمد بن الحسين في العديد من قصائده العصماء؛ لأنه كان من المقربين إليه، ومن كان يأخذ الجوائز السنوية من هذا الإمام، وكذلك فقد تفجع على موته، واستشهاد أشد التفجع، ولكنه سل يراعه اللطيف، وشحذ فكره النير، فأبدع في ممدوحه أنفس قصائد الشعر، وأعظمها أثراً في إبراز مكارم هذا الراحل المظلوم.

فقد تفجع على موته، واستشهاد أشد التفجع.

ثانياً: مؤلفاته:

أما مؤلفات الحفيد أحمد بن محمد الرصاص فقد جمعها الباحث المعاصر عبد السلام الوجيه من مصادر مختلفة أثبتتها، كمطلع البدور لابن أبي الرجال وغيره، ورتبها في أعلام المؤلفين الزيدية مبتدئاً بوصفه لـ (جوهرة الأصول)، حيث قال: ومن مؤلفاته -أي أحمد بن محمد الرصاص- جوهرة الأصول وتذكرة الفحول في علم الأصول، أصول

الفقه، فمنها نسخة خطت سنة ٨٦٦هـ، برقم (١٥٢٤) وأخرى برقم (١٥٢٩) بمكتبة الأوقاف بجامع صنعاء، ومنها نسخة في مكتبة آل الهاشمي بصعدة برقم (١٦٤) خطت سنة ٦٩٨هـ. قال في غلافها: اعتمد على (كتاب) الفائق للحسن بن محمد الرصاص، الذي اعتمد على كتاب المعتمد لأبي الحسين محمد بن الطبيب البصري المعتزلي، وقد لخص مقاصد الجوهرة السيد صارم الدين الوزير، وشرحها أحمد بن حميد بن سعيد الحارثي بكتاب قنطرة الوصول إلى تحقيق جوهرة الأصول - جامع صنعاء.

■ الوسيط: شرح كتاب الجوهرة السالف ذكره، وقد أشار إليه ابن أبي الرجال في كتابه مطلع البدور.

■ غرة الحقائق، شرح جوهرة الأصول.

■ كتاب الشجرة في الإجماعات.

■ منهاج الإنصاف العاصمة عن شب نار الخلاف، (قال ابن أبي الرجال) يخرج في مجلد متوسط، وجهه إلى عبد الله بن زيد العنسي بسبب مسائل الخلاف، (قال ابن أبي الرجال) يخرج في مجلد دارت بين عبد الله بن زيد وبين علي بن يحيى الفضلي.

■ منهاج الطالب في كشف أسرار مقدمة ابن الحاجب، ولعله لأحمد بن محمد بن علي الرصاص - مكتبة السيد محمد الكبسي - سنة ١٠٤٥هـ.

■ رسالة إلى جهة الجليل والديلم (أورد بعضها في ترجمته بمطلع البدور).

قال في غلافها: اعتمد على (كتاب) الفائق للحسن بن محمد الرصاص، الذي اعتمد على كتاب المعتمد لأبي الحسين

منهاج الإنصاف
العاصمة عن شب نار
الخلاف، (قال ابن أبي
الرجال) يخرج في مجلد
متوسط.

أما المصادر التي ترجمت للحفيد فهي كثيرة منها:

أئمة اليمن (١/١٧١-١٧٦) ومعجم المؤلفين (٢/) ومصادر الحبشي (١٥٦) والموسوعة اليمنية (١/٦٢) وتاريخ اليمن الفكري في العصر العباسي (٣/٢٠٩-٢١١) والجواهر المضيئة (ص١٩) ومؤلفات الزيدية (١/٣٨١، ٣/٧٧) وأعلام المؤلفين الزيدية (ص١٦٤-١٦٥).

مكانة «جوهرة
الأصول وتذكرة
الفحول» في مسيرة
حركة النابغ
الأصولية باليمن.

رابعاً : مكانة «جوهرة الأصول وتذكرة الفحول» في مسيرة حركة التأليف الأصولية باليمن :

«جوهرة الأصول، وتذكرة الفحول»، اسم أطلقه أحمد بن محمد الرصاص الحفيد على مصنفه الذي لحققه الآن، ولا أرى غرابة في هذه التسمية، فإن جوهرة الأصول بالفعل جوهرة أصولية متفردة، ولقد كان المؤلف أحد فحول علم الأصول بدون أدنى شك في اليمن، ففي مقدماتها وأبوابها، وفصولها، ومسائلها يظهر المؤلف علماً بارزاً من أعلام علماء أصول الفقه، يستخرج حلول المشكلات من أعماق بطون الكتب، ويصوغ أحكامها بمنطق العالم الرصين، فلا نجد لديه إلا نصوصاً ناطقة وجمالاً تتحدث عن تفاصيل المجملات، وعن أدق صفاتها، ولكن في يسر وفي سهولة ووضوح، فلا نجد لديه إلا العبارة الناطقة بالحقيقة، والمترجمة لما أشكل من المفردات، توضيحاً للعلل، وتبسيطاً للمبهمات من قواعد الأصول الفقهية وأدلة الأحكام الشرعية.

إن جوهرة: الأصول
بالفعل جوهرة أصولية
متفردة.

نعم إن «جوهرة الأصول» من أجل المصنفات الأصولية في بلاد اليمن، فهي ليست من المطولات التي يستعصي على بعض القراء فهمها، وليست من المختصرات التي لا يستفيد منها القارئ إلا بالشيء اليسير، إنها راقعة في منزلة بين ما يسمى الإفراط في الإطالة، وبين التفريط في الاختصار، وموقعها هذا هو الموقع الذي يطمئن إليه الباحث، والقارئ والأستاذ؛ لأنها شاملة للغرض وأكثر، من دراسة علم الأصول، إنها مصنف فريد في تبويه، وفي اللغة المستعملة فيه، وفي التحليلات البديعة التي صب فيها مؤلفنا كامل قواه الكتابية، والمنطقية والأدبية، إنها المصنف الشامل الكامل الذي لا يستغني عنه باحث، أو معلم، أو طالب علم، ولذلك فإنه يحكى أن كثيراً من علماء الأصول في اليمن، والذين جاءوا بعد عصر المؤلف الرصاص، قد أعجبوا بهذا السفر الفريد، وبأسلوب مؤلفه، فراحوا يشرحونه شروحاً مختلفة، وأذكر هنا أن واحداً من الفقهاء في اليمن وهو عبد الله بن الحسن الدواري (ت هـ) من علماء (صعدة) قد شرح الجوهرة شرحاً كبيراً جداً، ويقال: إنه من بين أعظم شروحها العديدة، وعندي نسخة من هذا الشرح الكبير، وسأقوم بعملية دراسته وتحقيقه إن شاء الله، وما يجدر بنا ذكره ونحن في خلال الحديث عن مكانة الجوهرة في مسيرة حركة التأليف الأصولية في اليمن أن عديد المؤلفين اليمانيين حينما يترجمون لصاحب هذا المصنف إنما يذكر بمخصلتين هما: إما الحفيد -أي حفيد الحسن بن محمد الرصاص صاحب كتاب الفائق في أصول الفقه- أو صاحب الجوهرة أو الحفيد -صاحب الجوهرة- لذلك

يمكى أن كثيراً من علماء الأصول في اليمن، والذين جاءوا بعد عصر المؤلف الرصاص، قد أعجبوا بهذا السفر الفريد

ويقال: إنه من بين أعظم شروح الجوهرة.

فجوهرة الأصول وتذكرة الفحول، من المصنفات المشهورة في بلاد اليمن؛ إلا أن الأمر الغريب أو ما يستغرب له برغم أن لهذا المصنف شهرة واسعة كما أن لمؤلفه شهرة واسعة كذلك، غير أن الإهمال من جانب أصحاب الأقلام والمؤهلات العلمية من المحققين والدارسين لأنهم لم ينهضوا في يوم من الأيام فيقوموا بتحقيق هذا الكتاب النفيس، وتقديمه لطلاب العلم في هذه الديار التي هي بحاجة إلى قراءة تراثها قراءة معاصرة تستلهم من هذا التراث همة الأجداد والأبناء الذين صرفوا حياتهم في خدمة العلم، فكان لهم فضل توريث الأبناء كنوزاً علمية وفكرية تطفح بها رفوف المكتبات في مختلف مدن اليمن وبعض قراها كهجر العلم هذا من جهة، ومن جهة ثانية فقد تحدث بعض المؤرخين عن جهود الزيدية في تحرير أصول الفقه الإسلامي وتأليفه، ويذكر البعض أن لليمن واليمنيين ثلاثة مصنفات أصولية يعتبرها بعضهم كامهات لعلم أصول فقه الزيدية، وهي كتاب «الجزري» في أصول الفقه للإمام يحيى بن الحسين أبو طالب الهاروني (ت ٤٢٤هـ / ١٠٣٢م) وكتاب «الحاوي» في أصول الفقه للإمام يحيى بن حمزة العلوي (ت ٧٤٩هـ / ١٣٤٩م) وكتاب «المقنع» للإمام يحيى بن الحسن بن عفاوظ (ت ٦٣٦هـ / ١٢٣٨م).

وأنا أجزؤ على الإضافة فأقول: (وكتاب جوهرة الأصول) للقاضي أحمد بن محمد الرصاص الحفيد (ت ٦٥٦هـ) وهكذا نجد أن كتاب الجوهرة، واسع الانتشار في نسخه في اليمن، وهذا دليل على أن هذا المصنف الأصولي قد اعتنى به الفقهاء والدارسون الأقدمون وليس

إلا أن الأمر الغريب
أو ما يستغرب له
برغم أن لهذا المصنف
شهرة واسعة كما أن
لمؤلفه شهرة واسعة
كذلك، غير أن
الإهمال من جانب
أصحاب الأقلام
والمؤهلات العلمية من
المحققين والدارسين
لأنهم لم ينهضوا في
يوم من الأيام فيقوموا
بتحقيق هذا الكتاب
النفيس، وتقديمه
لطلاب العلم

الكتب الأصولية
المرجعية عند الزيدية.

المعاصرين، حيث تعددت منه النسخ وكثرت، وهو دليل وجوده في فكر ووجدان طلاب العلم باليمن، وشيوخه على حد سواء. فموقعه جليل في حركة مسيرة التأليف الأصولية باليمن موقع بارز، ومشهور، ومعترف به، ومستفاد منه، ويقع هذا المصنف عند من يطلع عليه بما تتميز به من وضوح في العبارة، ومن حسن في التأليف، في مقدمة كتب أو مصنفات علم الأصول في هذه الديار اليمنية، وقد رتب المؤلف جوهرته بأبوابها ومقدماتها ترتيباً حسناً، حيث ابتداءً بتحرير ست مقدمات من أجل ما كتبه المؤلفون في الأصول، وبعد ذلك رتبها كالتالي: حيث قال: واعلم أنها تنقسم -أي أبواب أصول الفقه- إلى عشرة أقسام: أحدها الأوامر والنواهي، وثانيها: الخصوص والعموم، وثالثها: المجمل والمبين، ورابعها: الناسخ والمنسوخ، وخامسها: الأخبار، وسادسها: الأفعال، وسابعها: الإجماع، وثامنها: القياس والاجتهاد، وتساعها: صفة المفتي والمستفتي، وعاشرها: الحظر والإباحة. وهكذا فإن جوهره الأصول قد اشتملت على جميع أبواب أصول الفقه. مع ملاحظة أن موضوع الحظر والإباحة لا يكون باباً مستقلاً عند بعض علماء الأصول، ولكن الرصاص قد جعله الباب العاشر في جوهرته، وقد شرحه شرحاً وافياً حدد فيه مجالات الخطاب الشرعي، الموجه إلى المكلفين، وعرفه تعريفاً فيه من الدقة والمعرفة العميقة بما يقصده.

وقد رتب المؤلف
جوهرته ترتيباً صحيحاً
وشيقاً كما هو واضح
من خلال المتن.

خامساً: وصف النسخ المعتمدة في التحقيق:

لقد تمكنت من جمع أربع صور لأربعة أصول مختلفة للمخطوط، ومن حسن الحظ أن جميع هذه النسخ المصورة مخدومة علمياً خدمة واضحة فهي جميعها واضحة ولا يوجد في أية واحدة منها أي نقص لا في الصفحات، ولا في الفصول، ولا في المسائل، وهذا النوع من النصوص يساعد على قراءته القراءة المتأنية والمتبصرة، والمفيدة، ولقد وفرت هذه النسخ عليّ جهداً كان لا بد لي من بذله في هذا المجال، وخاصة عند مقارنة الموضوع على بقية النسخ، وجمعها، وإن أقدم نسخة من هذه النسخ هي تلك النسخة التي ظهر على غلافها أو على آخر صفحة فيها تاريخ فراغ الاستنساخ، مع أن الناسخ لم يذكر لنا شيئاً عن النسخة الأم التي نسخ منها هذه الصورة، واكتفى هذا الناسخ بالقول: وافق الفراغ من نساخته في شهر رجب من سنة سبع وتسعين وستمائة، أي أنه قد تم هذا العمل المستنسخ بعد وفاة المؤلف بما مقداره واحد وأربعون سنة من وفاته.

أما النسخة الثانية: فقد جاء في نهاية آخر صفحة منها قول يوضح تاريخ استنساخها وهو كالتالي: فرغ من نساخته يوم الأحد ١٤ من جمادى الأولى من شهور سنة ثمان وثمانين وستمائة. أي أنها كتبت بعد وفاة المؤلف باثنتين وثلاثين سنة، وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين، وسيد الأولين والآخرين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وصحابته المقربين، وكان قد ظهرت كتابة على الصفحة الأولى تنص على

ومن حسن الحظ أن جميع هذه النسخ المصورة مخدومة علمياً خدمة واضحة.

ولقد وفرت هذه النسخ عليّ جهداً كان لا بد لي من بذله في هذا المجال.

ان هذه النسخة قد أوقفها من كانت تحت يده: هذا الكتاب الجليل من موقوفات حي السيد الجليل السيد صفى الإسلام وتاج العترة الكرام أحمد بن الإمام الحسن بن علي بن داود المؤيدي رضوان الله عليه.

أما النسخة الثالثة: فقد وجد مكتوب على غلاف الصفحة الأولى أي على وجهها هذه التعليقة التي تقول: إملأ الشيخ العالم الإمام تاج الإسلام جمال الدنيا والدين لسان المتكلمين أبي الحسن أحمد بن محمد بن الحسن بن محمد الرصاص تولى الله مكافأته، وأحسن مجازاته وصلى الله على سيدنا محمد وآله. أما بعد أن فرغ الناسخ من الكتابة أو الاستنساخ فقد اختتم عمله بقوله: وكتبه بخطه العبد الفقير إلى الله أحمد بن أمير المؤمنين الحسن بن علي لطف الله به، وقد جعله وقفاً لله تعالى وفي سبيله، وابتغاء مرضاته على أولادي، وأولادهم ما تناسلوا، ولا يمنع منه طالب علم بشرط العناية، فمن بدله بعدما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه بتاريخه، فتح شهر شوال من سنة خمسة عشرة وألف سنة.

أما النسخة الرابعة: وكسابقاتها فقد ظهرت على الصفحة الأولى منها كتابة تقول: الحمد لله هذا من كتب الوقف بأمر مولانا أمير المؤمنين المتوكل على الله حفظه الله، وأحيا به معالم الدين، وأمر بوضعه في المكتبة العامة الجامعة لكتب الوقف بمحروس جامع صنعاء المقدس التي أمر بعمارها بإزاء الصومعة الشرقية وحرر بتاريخ ربيع الأول ١٣٤٨ هـ. هذه هي النسخ الأربعة التي استطعت جمعها لتكون في مجملها مادة هذا البحث المحقق، ولقد كانت النسختان الأولى والثانية تشابهان من حيث القلم الذي استخدم في نسخهما، وكذلك المداد والقاعدة الخطية، وكلا

هذه النسخة قد أوقفها من كانت تحت يده: أحمد بن الإمام الحسن بن علي بن داود المؤيدي رضوان الله عليه.

إسلام الشيخ العالم الإمام تاج الإسلام جمال الدنيا والدين لسان المتكلمين أبي الحسن أحمد بن محمد بن الحسن بن محمد الرصاص.

ولقد كانت النسختان الأولى والثانية تشابهان من حيث القلم الذي استخدم في نسخهما.

النسخين في أحسن حالتهما فلا يوجد بهما خدش، أو كشط، أو زيادة أو نقصان، ما عدا الاختلاف الطبيعي في شكل الورق وعناوين المحتويات، كما أن النسخين الآخرين كانتا في شكل متقارب، حيث كتبنا في ورق طويل، وقد تراوحت أسطر النسختين الأوليين في الصفحة الواحدة ما بين اثنين وعشرين سطرأ إلى ثلاثة وعشرين في قليل من الصفحات في كليهما، كما تراوحت سطور النسختين الثالثة والرابعة ما بين واحد وعشرين سطرأ.

سادساً: عملي في تحقيق هذا النص:

لم تكن صلتي بجوهره الأصول وتذكرة الفحول للرصاص وليدة المصادفة أو قرية من حيث الوقت أو الزمن الذي فكرت فيه بالقيام بإنجاز هذا البحث وإخراجه إلى حيز الوجود. ولكن صلتي بهذا الموضوع تعود إلى سنوات كثيرة خلت، وبالأخص إلى السنة التي كنت فيها طالباً في كلية الشريعة والقانون، وكان من ضمن المنهج المقرر مادة أصول الفقه إلى جانب دراسة القانون بمختلف شعبه ومدارسه المختلفة، ومن خلال مطالعاتي في بعض مراجع أصول الفقه لفت نظري، وأثار لدي رغبة في المزيد من الإطلاع والبحث عنوان المخطوط المشير، وهو: «جوهرة الأصول وتذكرة الفحول»، ولأنه حينذاك لم يكن قد توفر في البلاد أدوات طباعة، ولا هيئات علمية تقوم بتحقيق التراث ونشره، فقد بحثت عن طريق من أعرفهم من الأصدقاء، عن نسخة لهذا المخطوط رغبةً مني في الإطلاع على محتويات هذه الجوهرة، والاستفادة منها بقدر الممكن،

ولكن صلي بهذا
الموضوع تعود إلى
سنوات كثيرة خلت.

والمستطاع، فإنه بالرغم من أن كلية الشريعة والقانون بتسميتها هذه لم تكن تدرس طلبتها خلال السبعينيات، والثمانينيات إلا القليل من المواد الشرعية، ومنها مادة أصول الفقه، والفرائض، أما بقية المواد فإنها مواد قانونية ابتداء بتاريخ أصول القانون، ومروراً بالقوانين الأخرى، كالقانون الدستوري، وقانون العقوبات، ومصادر الالتزام، والقانون الإداري، وقانون الأحوال الشخصية وغيرها من علوم القانون، وبعد البحث الدائب استطعت الحصول على نسخة مصورة من هذا المخطوط، وقرأته في أوقات مختلفة، وأعدت قراءته مرات متعددة، وكنت كلما غبت عنه أو انقطعت عن الإطلاع عليه وتصفح مسائله أو أبوابه أجدني قد اقتربت من فهمه ومن الانتفاع بمحتواه؛ خاصة وأن هذا المخطوط قد توفرت له عناصر جذب القارئ، فاللغة العربية التي كتب بها الرصاص هذا المخطوط لغة راقية، ثم إن التبويب الذي بوب به مصنفه هذا مثير للغاية؛ لأن المؤلف فيما يبدو أنه كان متعمقاً في قواعد المنطق، و متمكناً أشد التمكن من قواعد اللغة العربية، بحيث أن بناءه المنطقي والعلمي في صياغة موضوعات أصول الفقه وكأنه أشبه ما يكون بمهندس معماري معاصر، وبناء حصيف مقتدر على تجميع مواد بنائه وصياغتها ووضعها في مواضعها المخصصة لها، وبالجملة فالمؤلف كان مشهوداً له بهذه المقدرة العلمية والكتابية البارزة، وبالمنهج الذي اختطه لنفسه ولم يكن فيه مقلداً لأحد ممن سبقوه في مجال التأليف الأصولي، ومنهم جده صاحب كتاب «الفاثق في أصول الفقه» مع أن المؤلف قد أوضح في مقدمة كتابه

فإنه بالرغم من أن كلية الشريعة والقانون بتسميتها هذه لم تكن تدرس طلبتها خلال السبعينيات، والثمانينيات إلا القليل من المواد الشرعية، ومنها مادة أصول الفقه

وبالجملة فالمؤلف كان مشهوداً له بهذه المقدرة العلمية والكتابية البارزة

«جوهره الأصول» أنه قد أقدم على هذا العمل العلمي اقتداءً بمجده الحسن بن محمد الرصاص، وأنه سيستخدم تلك المادة المكونة لكتاب «الفائق» كدليل له إلى الدخول القوي إلى عالم الأصول الواسع، وبالتأكيد فإن المؤلف قد نفذ ما وعد به، ولذلك فإنه في بعض الأحيان، وفي بعض المواضيع يشبه على القارئ أو يستشكل على هذا القارئ ما يقرؤه من فقرات طويلة، وأحياناً أخرى مسائل عديدة يأخذها من كتاب «الفائق» مع العلم أن كتاب «الفائق» في أصول الفقه، وعند مقارنة محتوياته، وطريقة المعالجة الكتابية فيه، أو الأسلوب الكتابي إنما يشير في مجمله إلى أنه أي المصنف الجدل الحسن الرصاص قد استقاه من كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري، وقد سار الحفيد في هذا الطريق الذي سار فيه جده، فحينما يبحث عن دليل يسند به وجهة نظره، أو يرد على بعض الأصوليين في مسألة خلافية ما، إنما يتجه صوب كتاب جده، وإذا لم يجد يتحول إلى «المعتمد»، حيث يجد فيه ما يريد، وليس غريباً أن نجد المؤلف أحياناً يستعين أو ينقل من البصري الألفاظ والعناوين، وأحياناً تتعدى اقتباساته العشرات من الأسطر، ولا يتنبه إلى أنه قد أخذها أو استعارها، أو نقلها من المصدر الذي أخذها منه كما كان يفعل بالنسبة لما يأخذه من كتاب جده.

والحقيقة أن كتاب «المعتمد» لأبي الحسين قد أثر تأثيراً حقيقياً وكبيراً في مصنفات فقهاء الزيدية، ومنهم الفقهاء آل الرصاص، ومن جاء بعدهم من الفقهاء المصنفين، وإزاء هذا التأثير بأسلوب وبطريقة أبي

ند أوضح في مقدمة كتاب «جوهره الأصول» أنه قد تم على هذا العمل العلمي اقتداءً بمجده الحسن بن محمد الرصاص.

وليس غريباً أن نجد المؤلف أحياناً يستعين أو ينقل من البصري الألفاظ والعناوين، وأحياناً تتعدى

الحسين الأصولية في «المعتمد» فإن تأثير قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد (ت ٤١٥هـ / ١٠٢٤م) واضحاً في فئة من فقهاء اليمن، كما أن الأتباع للمدرسة الجبائية، مدرسة أبي علي (ت ٣٠٣هـ / ٩١٥م) وأبي هاشم (٣٢١هـ / ٩٣٣م)، وابن الملاحي (ت ٥٣٦هـ / ١١٤١م) موجود أيضاً في مصنفات بعض علماء اليمن سواء في أصول الفقه، أو في علم أصول الدين. وليس هنالك ما يعيب في هذا التجانس والتأثير، فالمدرسة العدلية -زيدية، أو معتزلية، تشارك في طريقة التفكير العقلاني، وأخذ الأمور بالرؤية والدرس، والاستنباط، ولعل صاحب الجوهرة كان قد استوعب بالفعل طريقة العدلية في تحرير المسائل الفقهية، فنراه في مقدماته الست التي ابتداء بها مصنفه عالماً من علماء اللغة والبلاغة والشعر، والأصول، وتلك الطريقة التي صمم بها مقدمات علم أصول الفقه، إنما تدل دلالة واضحة على أن المؤلف عدلي زيدي، أو زيدي عدلي، وأنه صاحب شخصية فكرية متمكنة من علوم ذلك العصر، وهذا الاقتدار وسعة الإطلاع، وتمكنه من هضم ثقافة عصره بما فيها من روافد فقهية، ومنطقية، قد جعلته واحداً من قادة الفكر في عصره بشهادة كبار المؤرخين أمثال ابن أبي الرجال (ت) ويحيى بن الحسين بن القاسم (ت ١١٠٠هـ / ١٦٨٨م) والشوكاني (ت ١٢٥٠هـ / ١٨٣٤م) وغيرهم.

ولقد قمت بعملتي كمحقق للنص كما أفهم ماذا يعني تحقيق النصوص، فأول ما ابتدأت به هو قراءة النص قراءة متأنية، وبسبب الصعبة الطويلة التي جمعتني بهذا النص، عملت على استنساخه أولاً، ثم مقارنة بالنسخ التي توفرت لدي وهي ثلاث، وسميت الأولى

كما أن الأتباع
للمدرسة الجبائية،
مدرسة أبي علي
وأبي هاشم، وابن
الملاحي موجود في
مصنفات بعض علماء
اليمن سواء في أصول
الفقه، أو في علم
أصول الدين.

عملي في تحقيق هذا
النص كما أفهم ماذا
يعني تحقيق النصوص.

منها بالنسخة (١) والثانية النسخة (ب) والثالثة (ج) والرابعة (د) وكما أشرت سابقاً، فالنسخ جميعها نسخاً واضحة الخطوط، مخدومة من حيث اكتمال النص وعدم وجود نقصان في أية واحدة منها أو زيادة، أو ما شاكل ذلك. وكانت المقابلة وتصحيح الزيادات في حرف هنا أو هناك، أو كلمة هنا أو هناك من الأمور اليسيرة لقلتها، ويمكن أن أوجز طريقة عملي في تحقيق هذا النص كالآتي:

أولاً: لقد قمت باستنساخ النص الذي اعتمدته كنسخة أولى، وأعدت قراءتها مرات متعددة قبل أن أقدمها للطباعة.

ثانياً: استخرجت الآيات القرآنية الموجودة بالنص، وشكلتها ليسهل على القارئ قراءتها مضبوطة بالشكل، ووضعها في داخل النص مع إضافة رقمها في السور وهي طريقة حديثة جديدة وجيدة ومفيدة.

ثالثاً: قمت باستخراج الأحاديث النبوية وأشرت إلى مصدر وجودها من كتب الحديث.

رابعاً: ترجمت للأعلام الواردة في النص، وتحريت في ضبط تواريخ وفياتهم بالتاريخين العربي والأعجمي، ورجعت إلى كتب التراجم والأعلام.

خامساً: استخرجت بعض الآيات الشعرية وهي قليلة، وأشرت إلى أصحابها من الشعراء، وذكرت ذلك في هامش كل صفحة يوجد فيها اسم لأي علم من الأعلام.

فالنسخ جميعها نسخاً واضحة الخطوط، مخدومة كأحسن ما تكون الخدمة.

وبهذه النقاط الأنفة الذكر أكون قد نفذت أهم الطرق الواجب تنفيذها في تحقيق النصوص، ولم أتعرض في السابق إلى التأكيد على نسبة النص إلى صاحبه؛ لأن الأمر بالنسبة لليمنيين لا يوجد أدنى التباس أو شك أن المؤلف هو الرصاص الحفيد، وأن شهرة المصنف تساوي شهرة مؤلفه. وقد بذلت جهداً في إغناء الصفحات العديدة بالتعليقات الأصولية الضرورية، حيث رجعت إلى عديد المؤلفات سواء منها ما هو خاص بتراث الزيدية أو تراث المعتزلة الأصولي، أو فيما له صلة بمواضيع أصول الفقه عند مختلف النابهين والمبرزين، والمحققين من علماء أصول الفقه الإسلامي، ووثقت تلك التعليقات، ونبّهت على مصادرها التي استقيتها منها، وكان الغرض الأول والأخير هو إغناء النص بالروافد الذي تزيده ثراءً ومتانة وقوة أملاً في الاستفادة المتوخاة منها.

د. أحمد علي مطهر الماخذي
كلية الآداب - جامعة صنعاء
قسم الدراسات الإسلامية

وقد بذلت جهداً في
إغناء الصفحات
العديدة بالتعليقات
التي هي ضرورية
بحيث حددت على
عدها المصادر
والمراجع.

نماذج من النسخ الخطية

أما ضيها من أن لها ما من لها المأخوذ على
 غزوه والمفوض من واضح المجه فيضه وطابنا وحيت
 طابنا وتبو لحزمان ما لده من شريف الغفار ونفيس
 الطالب اللهم فآرحم فاقنا
 وانصر كؤوسنا وانصر جؤوسنا
 وتسروا المطاعتك سراً حتى لا تتجوزنا فيه
 زنت النبطي ولا ناه الملك حتى نلقاك بوجوه شمس
 ضاحكة منتشرة أمن أز العالمين وصل على رسلك
 الأمن وعالم الغر الأكرمين وسلم عليه وعلى آلهم
 أجمعين سلاماً دائماً في العالمين ومضلاً إلى يوم
 الدين وحسبنا الله ونعم الوكيل ه

ثم الكاء فحمد الله العزيز الوهاب
 والحمد لله حمداً كثيراً إنا أنزلناه
 وصل الله على محمد وآله وسلم ه

وحدة الاحكام وادراك الفقه غفور من بعد العالم من هو علمه وهو
 من هذا النقص والجزء وحده وكذا حكمه في العلم وعلمه عن
 احكامه من بعد العلم لا يكون قطعا عنه تعالى الالهة سبحانه وتعالى
 لا بد من العلم بالاحكام من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم
 من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم
 او من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم

المرجع

وهو الكلام في احكامه بالعلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم
 بالعلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم
 مما ظهر به الاجتهاد او مما ظهر به العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم
 البليغ عليه وتكون كسبه فيه من اول العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم
 السليمة من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم
 وذلك هو العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم
 ان يبين ذلك من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم
 الشريعة من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم
 المقبول من العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم

الاحكام

التي لا يورث الكذب مع العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم
 في العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم
 ان الله تعالى لا يورث ما العلم عليه اياها او لو كان اياها لا يعلم
 ولا يبينه من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم
 من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم
 قول الشريعة وعنده من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم من بعد العلم

المقدمات

- ١- المقدمة الأولى : في حد أصول الفقه وقد اشتملت هذه الكلمة على الأصل وعلى الفقه
- ٢- المقدمة الثانية : في معرفة أقسام أصول الفقه وكميتها
- ٣- المقدمة الثالثة : في ترتيب بعض هذه الأقسام على بعض
- ٤- المقدمة الرابعة : في الخطاب وقسمته ، والكلام فيها يقع في أربعة مواضع
- ٥- المقدمة الخامسة : في كيفية حمل الخطاب على الحقيقة والمجاز
- ٦- المقدمة السادسة : في شروط الاستدلال بخطاب الله تعالى

رب يسر بلفظك يا كريم، أحمد الله ولي الحمد بما أفاض به من سخاء الإحسان، وأرخى من سحاب الكرم والامتنان، نحمده سبحانه إذ نور قلوبنا بآلاء عرفان وجادها بشآبيب الفرقان، فأسفر قسمااتها عن بوالغ الحجة وواضح البرهان، حمداً يسمّى على تصرّم الأحوال وتخرم الأزمان، والصلاة على سفير القرآن، إلى كل إنس وجان، محمد المصطفى، وعلى آله شמוש الإسلام، وأطواد الإيمان، ما كرّ الجديدان، وأعتقب الملوان.

أما بعد، فقد سألني بعض من يعنيني إسعافه، ويحمل بي إتحافه، من عيون الأخوان، وأفاضل الخلان، إملاء كتاب في علم الأصول، الذي هو مناط الأحكام الشرعية، وواسطة العقد بين المعارف العقلية، والمظان الفقهية، أنحو فيه منهاج التوسيط، بين خططي الإفراط، والتفريط. فبادرت إلى ذلك لما يجيب من إسعاف السؤل، وتحقيق المأمول، وليكن مرقاة وذريعة إلى ما اعتنيت به من تفصيل قوانين هذا العلم، ونشر بروده ولحجر عوده، في الكتاب الكبير الذي جعلت أساسه وقاعدته الكتاب الفائق في أصول الفقه، ما وضعه شيخنا أبو محمد الحسن^(١) بن محمد بن الحسن بن

في الكتاب الكبير الذي جعلت أساس وقاعدته الكتاب الفائق في أصول الفقه

(١) الحسن بن محمد الرصاص (ت: ٥٨٤هـ / ١١٨٨م)، هو الحسن بن محمد بن الحسن بن محمد بن أبي طاهر محمد بن إسحاق بن أبي بكر بن عبد الله الرصاص، أحد علماء الزيدية. محقق أصولي واسع الإطلاع، ذو دراية بالمنطق وعلم الكلام، وكان قد تتلمذ على شمس الدين جعفر بن أحمد بن عبد السلام، وهو من هو في مختلف العلوم العقلية، والعقلية. ويقال إن الحسن الرصاص ألف وعمره لم يتجاوز الرابعة عشرة من سني عمره، ومن مؤلفاته المشتهرة (الفائق) في أصول الفقه، وهو جد الحفيد أحمد بن محمد بن الحسن صاحب الجوهرة، توفي الحسن بن محمد الرصاص عن ثمانية وثلاثين سنة وقيده في هجرة ستاع قريب من قبر أستاذه شيخ الإسلام القاضي جعفر بن أحمد، ورحمهما الله رحمة الأبرار.

محمد الرصاص رضي الله عنه وأرضاه، وأكرم في الفردوس مثواه، ونحن نسال الله تعالى شمول نعمته وسبوغ منته والصلاة على محمد وآله.

فصل: اعلم أنه لا بد لمن أراد الإطلاع على مسائل الخلاف في أصول الفقه من معرفة مقدمات قبل ذلك

الأولى: في حد أصول الفقه وحقيقتها.

والثانية: معرفة أقسامها وكميتها.

والثالثة: معرفة ترتيب تلك الأقسام بعضها على بعض.

والرابعة: معرفة حد الخطاب.

والخامسة: معرفة كيفية حمله على الحقيقة والمجاز.

والسادسة: معرفة شروط الاستدلال بخطاب الله تعالى على مراده، وبخطاب رسول الله ﷺ على مراده. فلنبداً بتعريف ذلك، ثم نتبعه بذكر مسائل الخلاف إن شاء الله تعالى وبه الثقة.

لا بد لمن أراد الإطلاع
على مسائل الخلاف
في أصول الفقه معرفة
مقدمات...

المقدمة الأولى: في حد
أصول الفقه.

المقدمة الأولى: في حد^(١) أصول الفقه^(٢)،

وقد اشتملت هذه الكلمة على الأصل وعلى الفقه

فالأصل في وضع
اللفظة هو ما وقف عليه
غيره.

يقال: أصل الدوحة،
لما يتفرع عنه ما علاه.

فأما حد أصول الفقه
على جهة الإجمال،
وكيفية الاستدلال بها،
وما يتبع كيفية
الاستدلال بذلك.

فلنبين معنى هذين اللفظين مفردين، ثم نبين معنى قولنا أصول
الفقه، فالأصل في وضع اللفظة هو ما وقف عليه غيره والأظهر أنه إنما
يستعمل في التأميات خاصة يقال: أصل الدوحة، لما يتفرع عنه ما علاه،
ومتى استعمل في غير ذلك فإنما يقال أساس العمران وقواعد البيان، وأما
الفقه فمعناه ومعنى الفهم واحد وهو العلم بفرض المخاطب فيما يدخله
بعض غموض، ويقال: فقهت لحن قولك. واللغز من كلامك إذا وقف
على المقصود منه، ولا تقول فقهت قولك السيماء علوية. والكواكب
مضيئة، لتجليه وظهوره. فأما حد أصول الفقه^(٣) على جهة الإجمال، وكيفية

(١) الحد عند الأصوليين: ما يميز الشيء عما عداه، المعروف عند المناطقة ولا يميز كذلك إلا ما لا
يخرج عنه شيء من أفراد المحدود، ولا يخل فيه شيء من غيرها، والأول مبين لمفهوم الحد،
والثاني مبين لخاصيته، وهو بمعنى قول المصنف، كالفاضي أبي بكر الباقلاني: الحد الجامع
أي لأفراد المحدود المانع، أي من دخول غيرها فيه ويقال أيضاً الحد المطرد، أي الذي كلما
وجد هو، فلا يخرج جامعاً المنعكس من أفراد المحدود، فيكون جامعاً فمودى العبارتين واحد.
ر: السبكي: حاشية الطار على جمع الجوامع، ر: ١٧٦:٣.

(٢) ١- أصول الفقه اسم مركب من كلمتين: أصول، وفقه، وهو مركب إضافي لأن أصول
مضاف، والفقه مضاف إليه، ومعركة المركب متوقفة على معرفة أجزائه التي تركب منها.

٢- أصول الفقه (١) أصل الشيء لغة هو ما بني عليه ذلك الشيء، والمراد به هنا في
اصطلاح هذا العلم: ((الدليل)) ولما كان الفقه إنما بني على الكتاب والسنة والجماع
والاجتهاد فقد اعتبرت هذه الأربعة أصولاً للفقه، بمعنى أنها أدلة للفقه (٢) الفقه لغة:
العلم بالأحكام الشرعية (٣) وبناء على ما تقدم فإن المراد من (علم أصول الفقه) هو
العلم الباحث في أدلة الأحكام الشرعية، وفي وجوه دلالتها على تلك الأحكام.

ر: الدواليبي: المدخل إلى أصول الفقه: ١٢: المعجم: ١: ٢١٠.

الاستدلال بها، وما يتبع كيفية الاستدلال بذلك، وإنما قلنا: «طرق الفقه»، ولم نقل أدلة الفقه، لأن الدليل^(١) ما يتوصل بالنظر الصحيح فيه إلى العلم.

لأن الدليل ما يتوصل

بالنظر الصحيح فيه إلى العلم.

وفي أصول الفقه ما ليس بدلالة موصولة إلى العلم، بل هي أمانة موصلة إلى الظن، كإخبار الأحاد والقياس، والاجتهاد، وقلنا على جهة الإجمال؛ لأن التطرق بهذه الطرق إلى مسائل الفقه على التعيين والتفصيل ليس من أصول الفقه في شيء، بل ذلك كلام في فروع الفقه، كدلالة آية الطهارة على وجوب الوضوء، وكحديث خاص في مسألة النكاح بلا ولي، وأصول الفقه لا تجري على هذا المنهاج، ولا تتعين فيها مسألة فروعية، إلا في معرض التمثيل، بل إنما يتناول الفقه جملة، ولا يتعرض لتفاصيله، ألا ترى أننا متى قلنا إن الأمر يقتضي الوجوب، لم نعين بذلك آية دون خبر، ولم نعرض ذلك في مسألة معينة، بل يدخل تحت ذلك كل ما يقع عليه اسم الأمر، من خطاب الله تعالى، وخطاب رسوله عليه السلام، ونعني بكيفية الاستدلال، كيفية حمل الخطاب على الحقيقة والمجاز، وكيفية دلالة أقسامه، وكيفية دلالة الأفعال والتقريرات،

وفي أصول الفقه ما

ليس بدلالة موصولة

إلى العلم، بل هي

أمانة موصلة إلى الظن

ونعني بكيفية

الاستدلال، كيفية

حمل الخطاب على

الحقيقة والمجاز.

(١) الدليل: فعل، بمعنى فاعل وهو فهم أمر من أمر:

- ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم المطلوب خبري حكم شرعي سواء أكان ذلك المطلوب الخبري قطعياً فعلياً كان أم ظاهرياً.

- ما يتوقف عليه العلم أو الظن بثبوت الحكم بالنظر الصحيح لتعلق العلة الشرعية وسميت دليلاً لأنها إذا وجدت في محل دلت على ثبوت الحكم المعلق عليها فيه، أو على ثبوت مثل حكم الأصل للفرع كالإسكار بثبوت الحكم المعلق عليها فيه، أو على ثبوت مثل حكم الأصل للفرع كالإسكار في النبيل.

- اسم لما يبين أمراً كان. ر: قلب مصطفي سائو: معجم مصطلحات أصولية: ص ٢٠٧.

والإجماع، والقياس، والاجتهاد، والحظر والإباحة، ونعني بما يتبع كيفية الاستدلال بذلك، الكلام في صفة المفتي والمستفتي، والكلام في إصابة المجتهدين، ولك أن تقول: أصول الفقه هي كيفية الاستدلال بطرق الفقه على جهة الإجمال، وما يتبع كيفية الاستدلال بذلك، والمعنى قريب. فإن قيل: قد حددتم أصول الفقه بأنها طرق الفقه، فما طرق الفقه؟ قلنا: إنها ضربان: دليل، وأمانة. وبالجملية فإنها خطابٌ وغير خطاب. فعل، وتقرير، واستنباط. وسيأتي ذلك مفصلاً في: المقدمة الثانية.

فإن قيل: قد ذكرتم حد أصول الفقه^(١)، فما الفقه؟ قلنا: الفقه هو العلم أو الظن بجمل من الأحكام الشرعية، لا يعلم باضطرار أنها من الدين، بشروطها، وأسبابها، وعللها، وإنما اشترطنا ألا يعلم باضطرار أنها من الدين؛ لأن ما يعلم باضطرار من الدين، لا يسمى مَن عِلْمُهُ فِقْهًا،

ولك أن تقول: أصول
الفقه هي كيفية
الاستدلال بطرق الفقه
على جهة الإجمال.

العلم أو الظن بجمل
من الأحكام الشرعية،
لا يعلم باضطرار أنها
من الدين، بشروطها،
وأسبابها، وعللها

(١) الفقه لغة: اختلف فيه فقال ابن فارس في المجمل: هو: العلم: وجرى عليه إمام الحرمين في التلخيص: والكفاء الهراسي، وأبو نصر بن القشيري، والماوردي، إلا أن حلة الشرع خصصوه بضرب من العلوم. ونقل ابن السمعاني، عن ابن فارس أنه إدراك علم الشيء، وقال الجوهري وغيره: هو الفهم، وقال الراغب: هو التوصل إلى علم غائب يعلم شاهد، فهو أخص من العلم. وفي المحكم لابن سيده: الفقه: العلم بالشيء والفهم له، والظاهر أن مراده بهما واحد وهو الفهم لأنه فسر الفهم بمعركة الشيء بالقلب، ومعركة الشيء بالقلب هو العلم به، ومثله قول الأزهري: فهمت الشيء عقلته وعرفته. وأصرح منه قول الجوهري: فهمت الشيء فهمًا علمته، وظهر بهذا أن الفهم المفسر به الفقه ليس فهم المعنى من اللفظ، ولا فهم غرض المتكلم، ونقل الفقه إلى علم الفروع بغلبة الاستعمال كما أشار إليه ابن سيده، حيث قال: غلب على علم الدين لسيادته وشرفه كالنجم على الثريا، والعمود على المنديل. قال ابن سраقة: وقيل: حده في اللغة: العبارة عن كل معلوم يتقنه العالم به عن فكر. وقال أبو الحسين في «المستد»، وتبعه في المحصول: فهم غرض المتكلم. ورد بأنه يوصف بالفهم حيث لا كلام، وبأنه لو كان كذلك لم يكن في نفي الفقه عنهم منقصة ولا تعبير، لأنه غير متصور، وقد قال تعالى: ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤] ر: الزركشي البحر المحيط ج ١: ٣٠-٣١.

كوجوب الصلاة والزكاة والصوم، وغير ذلك، وقلنا بشروطها، وأسبابها، وعللها؛ لأن العامة يظنون كثيراً من أحكام الشرع، ثقة بمن يقلدونه من أهل الاجتهاد، وليسوا فقهاء لَمَّا لم يظنوها بشروطها وعللها والفقهاء الذي يظنها كذلك. ولك أن تقول: الفقه، هو العلم، الذي نتبعه ويصح معه إمكان استنباط أحكام الشرع، عن طرقها بشروطها وأسبابها، وعللها، ولهذا الحد تفصيل قد ذكرناه في شرح هذا الكتاب.

ولك أن تقول: الفقه، هو العلم، الذي نتبعه ويصح معه إمكان استنباط أحكام الشرع، عن طرقها بشروطها وأسبابها، وعللها.

المقدمة الثانية في معرفة أقسام أصول الفقه، وكميته، وأعلم أنها تنقسم عشرة أقسام

أحدها: الأوامر والنواهي، وثانيها: الخصوص والعموم، وثالثها: الجمل والمبين، ورابعها: الناسخ والمنسوخ، وخامسها: الأخبار، وسادسها: الأفعال، وسابعها: الإجمال، وثامنها: القياس والاجتهاد، وتاسعها: صفة المفتي والمستفتي، وعاشرها: الحظر والإباحة، ولك أن تحصر ذلك فتقول مستند الحكم لا يخلو إما أن يكون هو العمل أولاً، فإن كان فهو الحظر والإباحة، وإن لم يكن فهو الشرع، ثم لا يخلو أن يكون خطاباً أولاً يكون خطاباً، فإن كان خطاباً، فإما أن يكون خطاب واحد، أو خطاب أكثر من واحد. وخطاب الواحد إما أن يكون خطاب خالق، أو خطاب مخلوق، فالأول خطاب الله تعالى، والثاني خطاب رسوله عليه السلام، ثم لا يخلو إما أن يفيد الحكم أو رفعه، فإن أفاده، فإما أن يفيد نفسه، أو كيفية مخصوصة، وفي كل ذلك لا يخلو إما أن يكفي في إفادته

أقسام أصول الفقه
وكميته عشرة أقسام.

ثم لا يخلو أن يكون
خطاباً أولاً يكون
خطاباً.

خطاب واحد، أو
خطاب أكثر من
واحد. وخطاب
الواحد إما أن يكون
خطاب خالق، أو
خطاب مخلوق.

ظاهر اللفظ أو لا، فالأول الأوامر، والنواهي وما في معناهما، والثاني العموم والخصوص، والثالث المجمل والمبين، والنص والظاهر، والرابع الناسخ والمنسوخ، وخطاب الجماعة هو خطاب جماعة العترة الطاهرة، وخطاب جماعة الأمة. وغير الخطاب، لا يخلو إما أن يكون استنباطاً أو غير استنباط، فغير الاستنباط هي الأفعال، وما يتصل بها من القرارات. والاستنباط، إما أن يستند إلى أصل معين أو لا، فالأول القياس، والثاني الاجتهاد. والمكلف لا يخلو إما أن يعلم ذلك أو يجهله، فالأول المفتي، والثاني المستفتي.

المقدمة الثالثة: في ترتيب بعض هذه الأقسام على بعض


اعلم أنه إنما وجب تقديم الأوامر والنواهي، على العموم والخصوص، من حيث أن الأمر والنهي يتناولان فائدة الخطاب، من فعل، أو كف ثم ينظر بعد ذلك في تلك الفائدة، هل هي شاملة أو غير شاملة. وذلك هو الكلام في العموم والخصوص. ويقدم الأمر على النهي؛ لأن الأمر يقتضي إثبات فعل لم يكن، والنهي يقتضي الكف عنه، والإثبات مقدم على النفي. ويقدم العموم والخصوص، على المجمل والمبين؛ لأن القسم الأول يفيد فائدة مكشوفة، والثاني يفيدها مبهمة مدفونة. ويقدم المجمل والمبين على الناسخ والمنسوخ؛ لأن القسم الأول يفيد الحكم، والثاني يفيد رفعه. ويقدم الناسخ والمنسوخ، على الأخبار؛ لأن الناسخ والمنسوخ، يدخلان في خطابه تعالى وخطابه مقدم على

وخطاب الجماعة هو
خطاب جماعة العترة
الطاهرة، وخطاب
جماعة الأمة.

والمكلف لا يخلو إما
أن يعلم ذلك أو يجهله

في ترتيب هذه الأقسام،
واعلم أنه إنما وجب
تقديم الأوامر
والنواهي، على العموم
والخصوص، من حيث
أن الأمر والنهي
يتناولان فائدة الخطاب،
من فعل، أو كف.


ويقدم المجمل والمبين
على الناسخ
والمنسوخ؛ لأن القسم
الأول يفيد الحكم،
والثاني يفيد رفعه

خطاب الرسول عليه السلام، وقدمت الأخبار على الأفعال؛ لأن الأخبار تتعدى إلينا بأنفسها وليس كذلك الأفعال، فإنها لا تتعدى بنفسها، وإذا تعدت بدليل من الخطاب وقدمت الأفعال على الإجماع، لأنها أفعاله  والإجماع فعل أمته. ولأن الأفعال حجة في حياته، وبعد وفاته عليه السلام والإجماع إنما يكون حجة بعد وفاته خاصة.

ويقدم الإجماع على القياس؛ لأنه دليل يوجب القطع، والقياس؛ لأنه دليل يوجب القطع، والقياس أمانة توجب الظن غالباً، ولأن الإجماع دليل على القياس، ومن حق الدليل، أن يكون متقدماً على المدلول عليه في العلم.

ويقدم القياس على الاجتهاد، لأن القياس له أصل، والاجتهاد لا أصل له؛ ولأن القياس قد يكون دلالة قاطعة بأن يكون أصله، وعلمته معلومين، والاجتهاد أمانة على كل حال.

ويقدم القياس على الاجتهاد، لأن القياس له أصل، والاجتهاد لا أصل له.

ويقدم الحظر والإباحة على الكلام في صفة المفتي والمستفتي؛ لأن الحظر والإباحة، أحد طرق المفتي إلى الحكم فيلحق بما تقدم، ولأنه من كمال صفة المفتي، فلذلك وجب ترتيبها على هذا الوجه وإن كان آخرها .

ويقدم الحظر والإباحة على الكلام في صفة المفتي والمستفتي.

المقدمة الرابعة: في حد الخطاب وقسمته، والكلام منها يقع في أربعة مواضع

في حد الخطاب
وقسمته، وحصر
أقسامه. والثاني:
الفصل بين الحقيقة
والمجاز. والرابع: في
ورود المجاز في اللغة
والقرآن.

أحدها: الكلام في حد الخطاب وقسمته، والثاني: في حصر أقسامه،
والثالث: في الفصل بين الحقيقة والمجاز، والرابع الكلام في ورود المجاز في
اللغة والقرآن.

ويقسم الكلام إلى
مهمل، ومستعمل ثم إلى
خطاب وغير خطاب.

أما الموضع الأول: فاعلم أن الكلام
ينقسم إلى قسمين مهمل^(١) ومستعمل.

فالمهمل ما لا تفهم منه المعنى (ككادش، ومادش) والمستعمل ما تفهم
به المعنى، ثم هو ينقسم إلى خطاب، وغير خطاب. فغير الخطاب، ما
جرى على رسم الدرس، والخطاب ما قصد به المتكلم إفهام الغير معنى
من المعاني، وهو ضربان: مفيد وغير مفيد. فغير المفيد ضربان أحدهما:

وهو ضربان: مفيد
وغير مفيد.

(١) قال ابن فارس: المهمل على ضربين: ضرب لا يجوز إلتلاف حروفه في كلام العرب البتة،
وذلك كجيم تولف مع كاف، أو كاف تقدم على جيم وكعين مع غين، فهذا وما أشبهه لا
يأتلف. والضرب الآخر: ما يجوز تألف حروفه، لكن العرب لم تقل عليه، وذلك كإرادة مريد،
أن يقول: عضخ، فهذا يجوز تألفه وليس بالناسخ، إلا أنهم قد قالوا في الأحرف الثلاثة:
خضع، لكن العرب لم تقل عضخ، فهذان ضربان للمهمل. وله ضرب ثالث: وهو أن يريد
مريد أن يتكلم بكلمة على خمسة أحرف، ليس فيها من حروف الذلق، أو الإطباق حرف،
وأي هذه الثلاثة كان فإنه لا يجوز أن يسمى كلاماً. وأهل اللغة لم يذكروا المهمل في أقسام
الكلام، وإنما ذكروه في الأبنية المهمة التي لم تقل عليها العرب. وقال ابن جني: في الخصائص
أما إهمال ما أهمل مما تحتمله قسمة التركيب في بعض الأصول المتصورة أو المستعملة فأكثره
متروك للإستتقال وبقية ملحقة به، ومقناة على إثره فمن ذلك ما رفض استعماله لتقارب
حروفه، ينظر المزهري: ١: ٢٤٠ و ٢٤١. وحاشية شرح المعالم: ص ١٤٤.

يجري مجرى المفيد. والثاني: لا يكون كذلك. فالأول قولنا شيء، والثاني: أسماء الأعلام التي وضعت للفرقة بين الأشخاص والأعيان، والمفيد ضربان: حقيقة ومجاز. فالحقيقة ما أفيد به ما وضع له، والمجاز ما أفيد به ما لم يوضع له. ثم الحقيقة تنقسم إلى ثلاثة أقسام، لغوية، وعرفية، وشرعية. فاللغوية^(١) ما أفيد بها ما وضعت له في أصل اللغة كقولهم أسد. والعرفية^(٢) ما أفيد بها ما نقلت إليه بعرف الاستعمال اللغوي كقولهم (غاطط) الحاجة المخصوصة.

والشرعية^(٣) ما أفيد بها ما نقلت إليه بعرف الشرع كقولنا صلاة،

(١) أما اللغوية: فهي التي عليها جل الشريعة عند قوم وهم المبتنون للنقل الشرعي، والعرفي، أو كلها عند آخرين وهم التافون له فيقولون إن جيع ما ورد في الشرع بمجروف اللغة، ونظهما، والمقصود به من نطق الشرع هو المقصود عندهم ثم لا خلاف في إمكانها، ووقعها في المعنى الواحد.. وأما المفيدة للشيء وخلافه على طريق الإشتراك فمنعه قوم، وقد سبقت في مباحث الاشتراك

ر: الزركشي: البحر المحيط: ٣: ٩.

(٢) وأما العرفية: فتقسم إلى خاصة وعامة، فإن كان الناقل طائفة مخصصة سميت خاصة، وإن كان عامة الناس سميت عامة فقال في التقريب: معنى وصف الاسم بأنه عرفي أن المفهوم من إطلاقه بغلبة الاستعمال في بعض ما وضع له أو غيره مجازاً لا حقيقة والدليل على هذا أن المعنى عرفي، أنه لا يجوز أن يكون معناه أنه ابتدئ وضعه لما جرى عليه لأن ذلك يقتضي أن يكون معناه أنها أسماء مجردة مبتدئة لأن ذلك سبيل سائر الأسماء اللغوية، ر: الزركشي: البحر المحيط: ٣: ١٠.

(٣) قال الزركشي في البحر عن الشرعية: أن الشرعية تطلق على معنيين: ما في كلام الشارع وما في كلام حلة الشرع من المتكلمين والفقهاء وهذا الخلاف إنما هو بالنسبة إلى كلام الشارع وأما بالنسبة إلى المشرعة فليست حقيقة شرعية، بل عرفية وليست من محل النزاع في شيء، ولم أر من نبه على الفصل بين المقامين غير القاضي عضد الدين ومنهم من ترجم هذه المسألة =

وزكاة، وصوم، وحج. وقد حكى عن أصحاب الشافعي الخلاف في ذلك، والذي يدل على كون هذه الأسماء منقولة، أن الصلاة في أصل الوضع، كانت عبارة عن الدعاء. قال الأعشى^(١):

عليك مثل الذي صلت فاغتمضى عيناً فإن لبعض الحسي مضطجعا

الصلاة في أصل
الوضع، كانت عبارة
عن الدعاء.

ثم صارت بالعرف منقولة إلى الرحمة. ومنه اللهم صل على محمد

ثم صارت بالعرف
منقولة إلى الرحمة.

بأن الحقيقة الشرعية هل هي واقعة أم لا؟ كما في المحصول، ومنهم من ترجمها بالأسماء الشرعية، كما عبر به ابن الحاجب في المنتهى، والبيضاوي، في منهاجه، وهو الصواب ليشمل كلاً من الحقائق الشرعية والمجازات الشرعية فإن البحث جارٍ فيهما وفقاً وخلافاً. ر: الزركشي: البحر المحيط: ٣: ص ٢٤٨.

(١) الأعشى ميمون بن قيس (ت ٦٢٩م) هو: ميمون بن قيس بن جندل بن شرحبيل بن عوف بن سعد، من بني بكر بن وائل. كانت كنيته أبا بصير، لأنه كان ضعيف البصر، فاشتهر بلقبه الذي أصبح علماً عليه: الأعشى دون سائر الأعشى. ولد الأعشى في دنة متفوخة باليمامة. تكسب بها الشعر بسبب عشاوته - سوء بصره في الليل والنهار. مدح عامر بن الطفيل في نهد وسلامة ذا فائش الحميري، والأسود العنسي، أحد الذين ادعوا النبوة في اليمن، ومدح هذفة بن علي النصراني في شرق شبه الجزيرة العربية ومدح شريح بن السموأل بن عاديا الغساني، صاحب الحصن الأبلق في تيماء شرق الحجاز، وكان السموأل بن عاديا يهودياً، وأعد الأعشى قصيدة في مدح رسول الله ﷺ وفند بها إلى الحجاز. وكان يفد على ملوك فارس بمدحهم. كانت للأعشى مغامرات في مجالي الحمرة والمرأة. وفي آخر أيامه وفد على الحجاز بقصيدة في مدح رسول الله ﷺ، فما لبث بينه وبين إلقاءها جماعة من مشركي قريش، وكان على رأسهم أبو سفيان زعيم المشركين في مكة، وراضوه على أن يدفعوا له مائة رأس من الإبل إذا ما قبل أن لا ينشد الرسول ﷺ قصيدته، وقبل العرض وعاد أدراجه، إلا أنه لم يكن يصل إلى مسقط رأسه (دنة متفوخة) حتى توفي على إثر سقطة عن ظهر ناقته، في آخر سنة ٨هـ أوائل (٦٢٩م). ر: ترجمته في عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي: ١: ٢٢١، ٢٢٢.

وعلى آل محمد. ثم صار يفهم منه بالشرع: الأذكار والأركان. وكذلك
فاسم الزكاة كان مفيداً للنماء والزيادة ثم صار يفهم منه بالشرع إخراج
قدر من المال مخصوص، بنية مخصوصة. وكذلك الصوم في
اللغة الإمساك.

الصلاة في أصل
الوضع، كانت عبارة
عن الدعاء.

ثم صارت بالمعنى
منقولة إلى الرحمة.

قال الشاعر^(١):

خيّل صياماً وأخرى غير صائمة

تحت العجاج وخيّل تملك اللجماً

(١) أبو الطيب المتنبي (٣٠٣-٣٥٤هـ/٩١٦-٩٦٦هـ). هو أبو الطيب أحمد بن عبد الصمد
الجعفي الكندي المعروف بالمتنبي الشاعر المشهور، وهو من أهل الكوفة، وقدم الشام في صباه،
واشتغل بفنون الأدب، ومكث فيها وكان من المكترين من نقل اللغة، والمطلعين على غريبها
ووحشيها، ولا يسأل عن شيء إلا واستشهد فيه بكلام العرب من النظم والنثر، وأما شعره
فهو في النهاية ولا حاجة إلى ذكر شيء منه لشهرته، ولكن الشيخ تاج الدين الكندي كان
يروى له بيتان لا يوجدان في ديوانه هما:

أبعين مُتَفَكِّرٍ إليك نظرتني فهاهني ورميتني من حالتي
لست المعلوم أنا المعلوم لأنني أنزلت آمالي بغير الخالق

اعتنى العلماء بديوانه فشرحوه أكثر من أربعين شرحاً بين مطبوعات ومختصرات. وهو أول
من تنبأ بالشعر. التحق بسيف الدولة الحمداني وخلفه في قصائده الخالدة. وذهب إلى مصر
وامتنح كاثولراً الأخشيدي، ولكنه فارقته سنة (٣٥٠هـ). وقد عرض له فاتك بن أبي الجهل
الأسدي بعدد من أصحابه، وكان مع المتنبي أيضاً جماعة من أصحابه فتقاتل الطرفان حيث
انتهت المعركة بقتل المتنبي ومعه ابنه وغلame مفلح بالقرب من النعمانية: ر: ترجمته في: مجاتي
لأدب: في حقائق العرب: ٣١٤/٦. وغيرها من مصادر الأدب العربي. ر: عمر فروخ:
تاريخ الأدب العربي ج ٢: ص: ٤٥٧-٤٨٣.

وقال الشاعر:

والبكرات شرهن الصائمه

ثم صار يفيد بالشرع: إمساكا مخصوصاً بنية مخصوصة. والحج كان عبارة عن القصد.

قال الشاعر:

واسهل من عوفٍ حوْلاً كثيرةً يحجون شَبَّ الزيرقان المزعفراً^(١)

والجهاز ضربان: مجاز
أقرب، ومجاز أبعد.

أي يقصدونه، ثم صار يفيد الإحرام والمناسك. ثم المجاز ضربان: مجاز أقرب، ومجاز أبعد؛ فالأول: ما كثر استعماله حتى قرب من الحقيقة كقوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقُرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]. والثاني: ما قل استعماله فلم يقرب من الحقيقة كقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، ثم هو ثلاثة أقسام بالزيادة كقوله تعالى: ﴿يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ [الأحقاف: ٣١]، وقوله: ﴿لَنَلْأَيَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ﴾ [الحديد: ٢٩]، ومجاز بالنقصان كقوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقُرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، ومجاز بالتشبيه كقوله تعالى: ﴿أَشْتَعَلَ الرَّأْسُ﴾ [مريم: ٤].

(١) هذا البيت الشعري منسوب إلى الشاعر المخيل السعدي. وقد ذكره العلامة الزغشري في أساس البلاغة، وابن منظور في اللسان: (٧٧٨/٢).

وأما الموضع الثاني في حصر أقسام المجاز فلأنها قسمة صحيحة وبيان ذلك أنك تقول:

الكلام لا يخلو إما أن يفهم منه معنى من المعاني، أو لا يفهم منه،
فالأول المستعمل، والثاني المهمل. والمستعمل لا يخلو إما أن يقصد به
المتكلم إلهام الغير ذلك المعنى، أو لا. فالأول الخطاب، والثاني ما ليس
بخطاب. ثم إن الخطاب لا يخلو، إما أن يوضع، أو يستعمل، لإفادة صفة،
أو حكم الغير أولاً. فالثاني ما ليس بمفيد ولا جار مجرى المفيد ثم المفيد
والأول لا يخلو إما أن يوضع أو يستعمل لإفادة صفة أو حكم لعين أولاً،
فالأول المفيد، والثاني ما يجري مجرى المفيد، ثم المفيد لا يخلو إما أن يفيد
ما وضع له أولاً، فالأول الحقيقة^(١) والثاني المجاز^(٢)، ثم الحقيقة لا يخلو

المستعمل لا يخلو إما
أن يقصد به المتكلم
إلهام الغير ذلك
المعنى، أو لا. فالأول
الخطاب، والثاني ما
ليس بخطاب

(١) الحقيقة: انظر تفصيل الكلام في الحقيقة وأقسامها في: الصحاح لابن فارس: ص ١٩٦. أبو
الحسين البصري: المتعمد: ص ١٦. الرازي: المحصول: ١/ ٣٩٥. الراغب الأصفهاني:
ص ١٠٥٨٩. ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وشرحها لابن بدران: ٨/ ٢. الأملدي:
الإحكام: ١/ ٢٦. ابن الحاجب: المختصر: ١: ص ١٣٨. التحصيل: ١: ٢٢١. القرافي: شرح
تنقيح الفصول: ص ٤٢. وما بعدها. البيهقي: كشف الأسرار: ١: ٦٧. الإبهاج: ١: ٢٧١.
نهاية السؤل: ٢: ١٤٥. شرح المحلى والبناني على جمع الجوامع للسيكي: ١: ٣٠٠. المزهري:
٣٥٥. وما بعدها. ابن النجار: شرح الكوكب: ١: ١٤٩. الهندي: فوائده الرحموت: ١:
٢٠٣. إرشاد الفحول: ص ٢١.

(٢) المجاز: انظر الكلام في المجاز في الأفراد والتركيب، وآراء العلماء فيه في: البرهان: ٢: ٢٥٩.
القرافي: ص ٤٥. شرح المضد على مختصر ابن الحاجب: ١: ١٤٥. الإنشائي: التمهيد: ص ٥١.
المحلى، والبناني، على جمع الجوامع للسيكي: ١: ٣٢٠. يحيى بن حمزة العلوي: الطراز: ١:
٧٤. معترك الأفراد: ١: ٢٤٧. شرح الكوكب المنير: ١: ١٨٤. الهندي: فوائده الرحموت: ١:
٢٠٨. إرشاد الفحول: ص ٢٩. عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة: ص ١٦.

إما أن تفيد ما وضعت له بنقل أو لا بنقل. والثاني الحقيقة اللغوية. والأول لا يخلو إما أن يفيد بنقل اللغة أولاً، فالأول العرفية، والثاني الشرعية، ثم هي لا تخلو إما أن تفيد معنى أو أكثر، فالأول المفردة، والثاني المشتركة، وهي لا تخلو إما أن تفيد المعنى بشرط أولاً: فالأول المقيدة، والثاني المطلقة. ثم المجاز لا يخلو إما أن يكثر استعماله أو لا، فالأول الأقرب، والثاني الأبعد.

وأما الموضع الثالث: فيما به يفصل بين الحقيقة والمجاز

فاعلم أن ذلك ضربان: صريح، ودلالة. والصريح ضربان: صريح من جهة اللفظ، وصريح من جهة المعنى. فالأول أن ينص أئمة اللغة كابن عبيدة^(١) والمبرد^(٢)، وغيرهما، على أن هذا حقيقة وهذا مجاز.

فيما يفصل به بين الحقيقة والمجاز ضربان: صريح، ودلالة.

(١) أبو عبيدة (ت: ١١٠ - ٢٠٨ هـ / ٧٢٨ - ٨٢٣ م) هو: معمر بن المنى البصري مولى بني تميم قريش، لا تيم الرباب. كان من أعلم الناس بلغة العرب، وأنسابهم. له كتاب مقاتل الفرسان، وهو واحد من عديد المصنفات التي ألفها. وعما يقال عنه أنه كان يرى رأي الخوارج، أما ولادته فقد كانت عام مائة وعشرة للهجرة، ووفاته عام مائتين وثمان للهجرة أيضاً، ولعل من أشهر مصنفاته كتاب «مجاز القرآن» وقد طبعه محققاً الدكتور محمد فؤاد سيكزين ر: ترجمته في: ياقوت: معجم الأدباء ٤: ٢٧ وحاشية قشر الفسر: للعميد أبي سهل محمد بن الحسن السوزني العارض: ت ٤٣٩ هـ / ص ٤٠.

(٢) المبرد (ت: ٢١٠ - ٢٨٦ هـ / ٨٢٦ - ٨٩٩ م). هو أبو: العباس، المعروف بالمبرد - محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي إمام العربية ببغداد في زمنه: مولده بالبصرة، ووفاته ببغداد. من مؤلفاته «الكامل»، والمذكر والمؤنت، والمقتضب، والتعازي، والمراثي، وشرح لامية العرب، وإعراب القرآن، وطبقات النحاة البصريين، ونسب عدنان وقحطان، المغرب، وقال الزبيدي في شرح خطبة القاموس: المبرد يفتح الراء المشددة عند الأكثر، وبعضهم يكسر. وكان أبو العباس المبرد مثلاً أحياناً للمذهب البصريين في النحو، إزاء خصمه ثعلب، الذي كان يمثل مدرسة بغداد. ولأبي العباس المبرد، مؤلفات كثيرة. ر: ابن حلكان: وفيات =

والثاني: أن ينصوا على أننا متى استعملنا هذا اللفظ في هذا المعنى، فقد استعملناه في ما وضع له، ومتى استعملناه في غير ذلك فقد استعملناه فيما لم يوضع له. والأدلة هي أن تسبق إلى الفهم من إطلاق اللفظ معنى واحد أو أكثر من معنى، لا على الجمع، ولا على التعيين، فنعلم أنها حقيقة في ذلك المعنى بحسب الأفراد أو الاشتراك. والمجاز لا يفهم من إطلاقه معناه لا على سبيل الأفراد ولا على سبيل الاشتراك إلا بقرينة من لفظ أو شاهد حال.

أن ينصوا على أننا متى استعملنا هذا اللفظ في هذا المعنى، فقد استعملناه في ما وضع له، ومتى استعملناه في غير ذلك فقد استعملناه فيما لم يوضع له.

أما الموضوع الرابع: وهو في ورود المجاز^(١) في اللغة والقرآن

وأما من منع من ذلك فلا يخلو إما أن أهل اللسان ما سموا الرجل الشديد أسداً، والكريم بحراً، والطويل نخلة. وإما أن يقول إنهم وإن سموا هذه المسميات بهذه الأسماء فهي حقيقة بالوضع، وإيهما قبل به

الأعيان: ١: ٧٠٦. الفهرست: النديم: ١: ٥٩. بغية الوعاة: ٦: ١١. وسط اللآلئ: ٣٤٠. والخطيب: تاريخ بغداد: ٣: ٣٨٠. ولسان الميزان: ٥: ٥٣٠. نزهة الألباء: ٢٧٩. وطبقات النحويين: ١٠٨. والوافي بالوفيات: ١٢٧. وياقوت: معجم الأدباء: ١٩: ١١١ و ١٢٢. والزركلي: الأعلام: ٧: ١٤٤. وكحالة: معجم المؤلفين: ١١: ١٢. ص: ١٤٤. والجاني: الأعلام: ٨١٠. وعاشر افندي: ٦٧.

(١) المجاز في القرآن. أورد الزركشي في البحر المحيط قولاً أسنده للقايسي أبي بكر الباقلائي في مختصر التفسير. أنه يلزم من إثبات المجاز في اللغة إثباته في القرآن، وقال ابن فورك: من أنكر المجاز في القرآن فقد قال: إن القرآن نزل بلسان غير عربي، لأن في اللسان العربي مجازاً، وحقيقة. والقرآن نزل على لفتهم، ومن نازع في إعطاء التسمية لأنه مجاز، واستعارة فقد نازع في اللفظ مع تسليم المعنى المطلوب.

و: الزركشي: البحر المحيط ٣: ٤٦ - ٤٧ و ٤٨. أبو الحسين البصري: المعتمد: ٨: ٣٠. الشيرازي: الملح: ٥: الجوهري: البرهان: ٨: ٢٥٥. الأمدي: الإحكام: ٨: ٤٧. ابن الحاجب: المختصر: ٨: ٨٦٧. مجيى بن حمزة: الطراز: ٨: ٨٣. السبكي: جمع الجوامع: ٨: ٣٠٨. الرصاص الجوهرة: لوحة ٥.

فالضرورة تكذبه. وأما من منع من ذلك في القرآن فإمّا يمنع من حيث القدرة، أو من حيث الحكمة، أو من حيث الوقوع.

والأول باطل. فإنه تعالى قادر على حمله أفانين الكلام والثاني باطل، لأن الذي يتوهم في ذلك أن يقال إن المجاز كذب، لأنه يتضمن وضع الاسم على غير مسماه، ويكون تعمية وتلييساً، وهذا فاسد، فإن القرينة كالوضع.

الثاني في إفادة ما يفيده، وإما أن يقال إن الذي يخرج إلى المجاز ليس إلا عدم الحقيقة، وهذا ممتنع في الله تعالى لقدرته على سائر أنواع الكلام، وذلك باطل؛ لأن الله تعالى إنما خاطبهم بلغتهم فإذا لم يضعوا المعنى لفظاً جاز أن يضع الله تعالى عليه اسم الأقرب إليه شبيهاً مجازاً وذلك لا يخرج القديم عن كونه قادراً على الحقائق، لكنه إنما يخاطبهم بما يضعونه، فإذا لم يضعوا للمعنى لفظاً، خاطبهم بأقرب الأسماء إليه شبيهاً، مما استعاره، هذا والمجاز مستعمل بالنقل، فجاز الخطاب به كالحقيقة. وبعد فإن للمجاز من الموقع وتمكن المعنى في النفوس ما ليس للحقيقة، ألا ترى أن قولنا: (فلان شجاع)، لا يقوم في المبالغة مقام قولنا: (أسد)، في حذره وكذا في وصفه بالكرم، إذ لا يستوي قولنا: سخي، ومجرّ.. إلى غير ذلك.

والثالث باطل، لأن القرآن مشحون بالمجاز قال سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [ص: ١١] وهو لسان الحال لا لسان المقال، كما قال الشاعر:

لأن الله تعالى إنما
خاطبهم بلغتهم فإذا لم
يضعوا المعنى لفظاً
جاز أن يضع الله تعالى
عليه اسم الأقرب إليه
شبيهاً مجازاً.

لأن القرآن مشحون
بالمجاز.
قال تعالى: ﴿ثُمَّ
اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ
وَهِيَ دُخَانٌ﴾.

فَقَالَتْ لَهُ الْعَيْنَانُ سَمِعَا وَطَاعَةً وَجَدْتَهَا كَالدُّرِّ لَمَّا تَنْقَبُ^(١)

كما قال الآخر:

فَعَاجُوا فَانْتَوَا بِالَّذِي أَنْتَ أَهْلُهُ

وَلَوْ سَكْتُوا أَتَيْتَ عَلَيْكَ الْحَقَائِبُ^(٢)

وقال تعالى: ﴿بَلْ تَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، وهذا صريح المجاز، وإلا الدمغ على الحقيقة فيما راسه من الحيوان، وقال تعالى: ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِيَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [النحل: ١١٢]، فالجوع والخوف لا يلبسان، ولا يذاقان، لكن لما كانوا يجردون أَلَمَهُمَا كما يجردون مرارة الصبر، وكانا يشملانهم كما يشمل الثوب بدن الإنسان، سماهما بذلك. وقال تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ﴾ [يس: ٨٢] فأضاف السؤال إليهما وإنما عنى بذلك المقدر المحذوف من أهل القرية وأهل العير.

المقدمة الخامسة: في كيفية حمل الخطاب على

الحقيقة والمجاز، والكلام منها يقع في موضعين

في حد القرينة وأقسامها، والثاني: في حمل الخطاب مجرداً عن القرائن أو مقروناً. أحدهما: في حد القرينة وأقسامها، والثاني: في حمل الخطاب مجرداً عن القرائن أو مقروناً.

(١) فقالت له العينان سمعاً وطاعة وجدتها كالدُّرِّ لما تنقُب.

(٢) لم أستطع معرفة صاحب هذا البيت الشعري، برغم البحث الشاق في عدد من دواوين الشعراء والمجاميع.

أما الموضع الأول: فاعلم أن القرينة في اللغة ما يناط به الجبل لإسك الحيوان

قال عمرو بن كلثوم^(١):

مَتَى نَعْقِدُ قَرِيئَتَا يَحْبُلِ نَجْدُ الْجَبَلِ أَوْ نَقْصُ الْقَرِيئَا

وهي تنقسم إلى لفظية ومعنوية....

وهو مأخوذ من الملازمة، ولما كان في اللفظ مالا يفيد بنفسه سمي ما يعتضد به قرينة، لوجوب ملازمته له، والقرينة في عرف الأصوليين، ما يجب صرفاً، أو تخصيصاً، أو تكميلاً. وهي تنقسم إلى قسمين: لفظية، ومعنوية. واللفظية ضربان: متصلة، ومنفصلة.

فالتصلة هي: التخصيص المتصل، كالاستثناء، والتعليق بالشرط، والغاية. والمنفصلة التخصيص بالفاظ الكتاب والسنة ونحو ذلك. والمعنوية ضربان: عقلية، وسمعية. فالعقلية ضربان: ضرورية، واستدلالية. فالضرورية هي الحالية كقوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ

الْقَرِيَّةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، فإن شاهد الحال يقضي بانصراف السؤال إلى أهل القرية. والاستدلالية نحو ما أخرجنا به الأطفال وسائر من لا عقل له من عموم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١]، والسمعية

وتنقسم القرينة إلى ثلاثة أقسام: رافعة، ومخصصة، ومكملة.

(١) عمرو بن كلثوم التغلبي (ت ٥٧٠م) ولد عمرو بن كلثوم في مطلع القرن السادس للميلاد، وهو تغلبي الأبوين، وكانت تغلب تقيم في الجزيرة الفراتية من أعلى شمال الشام والعراق. ولقد ساد... صغيراً كما زعموا - بحسب قول عمر فروخ - . وكان عمرو بن كلثوم فارساً شجاعاً ذا حية معجبة بنفسه، وكان يزور عمرو بن هند ملك الحيرة (ت: ٥٥٤-٥٧٠م) وكان يشده الشعر ولكنه لا يمدحه. وتقول مصادر التاريخ أن عمرو بن كلثوم عمر طويلاً، ولعله أوفى على المائة ثم مات قبل انتهاء القرن السادس للميلاد. ر: ترجمته في: عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي: ١: ص ٦٤٢ ٢: الأب لويس شيخو اليسوعي مجاني الأدب (ج ٦) ص: ٢٩٤.

وتنقسم القرينة إلى ثلاثة أقسام: رافعة، ومخصصة، ومكملة؛ فالرافعة: ما أوجب صرف اللفظ عن ظاهره من لفظ أو معنى، وهو في المجاز. والتخصيص: ما أوجب قصر اللفظ عن بعض محتملاته، وهو في الاشتراك. والتكميل: تمام فائدة لفظ، أو تعلق بخصوص وتفصيل ذلك مقرر في موضعه من شرح هذا الكتاب.

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في كيفية حمل الخطاب مجرداً، أو مقروناً

فاعلم أن اللفظ متى ورد مقروناً فلا شبهة في وجوب حمله على ما تقضيه القرينة، ومتى ورد مجرداً عن القرائن فلا يخلو إما أن يكون مفرداً، أو مشتركاً، ولم يذكر المجاز العاري عنهما لامتناع وروده، كذلك فإن كان مفرداً فإنه يحمل على ما هو المفهوم منه بحسب الوضع في اللغة فقط، أو بوضع العرف فقط، أو بوضع الشرع فقط، أو بمجموع الأوضاع الثلاثة، أو بمجموع اثنين منها، فإن كان مشتركاً بوضع من هذه الأوضاع الثلاثة، فقد اختلفوا في أنه هل يجوز أن يريد به المخاطب كلام عنييه أو لا؟، فمنهم من جوز ذلك وهو قول أبي علي^(١)

(١) أبو علي الجبائي (ت ١٣٣ هـ / ٧٥٠ م): هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب المعتزلي، كان رأساً من رؤوس هذه المدرسة الفكرية المهمة، وهو الذي سهل علم الكلام ويسره، وذهب، وكان مع ذلك فقيهاً، زاهداً، جليلاً، نبيلاً، ولم يتفق لأحد من إذهان سائر طبقات المعتزلة له بالتقدم، والرئاسة بعد أبي الهذيل مثله، بل ما اتفق له هو أشهر أسراً، وأظهر اثرأ، وكان شيخه أبو يعقوب الشحام، ولقي غيره من متكلمي زمانه، وكان على حداثة سنه معروفاً بقوة الجدل. سأل بعض الجبرة: ما الدليل على وعيد أهل الصلاة؟ قال: أبو علي ذلك امتحان، فسكت الخالدي. سئل أبو علي من أفضل الصحابة، فقال: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، لأن الخصال التي فضل الناس بها متفرقة في الناس، وهي مجتمعة =

وقاضي القضاة^(١)، وأبي الحسين^(٢) واختاره رضي الله
عنه. ومنهم من منع من ذلك وهو قول أبي هاشم^(٣)،
وقوله من منع من ذلك وهو
قول أبي هاشم.

فيه، وعد الفضائل، فليل فما منع الناس، من المقد له بالإمامة؟ فقال: هذا باب لا علم لي
به إلا بما فعل الناس وتسليمه الأمر على ما أوصانا عليه الصحابة، إني وجدت الناس قد
عملوا، ولم أره أنكر ذلك ولا خالف علمت صحة ما فعلوا. وعن أبي الدرداء رضي الله عنه
أنه قال: العلماء ثلاثة: رجل بالشام، ويعني نفسه، ورجل بالكوفة، يعني ابن مسعود، ورجل
المدينة يعني علياً عليه السلام ثم قال: الذي بالشام يسأل الذي بالكوفة، والذي بالمدينة لا
يسأل أحداً. ر: ترجمته في: النية والأمل، شرح الملل والنحل: للإمام المهدي أحمد بن يحيى بن
المرتضى: ص ١٧٨ وما بعدها.

(١) قاضي القضاة (ت ٤١٥هـ / ١٠٢٤م) هو: قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار
بن أحمد بن خليل المهداني الأسترياذي، أبو الحسن، درس الحديث، وأصول الفقه وعلم
الكلام، وصار إمام المعتزلة في عصره، وقد خلف المصنفات الفاشرة كـ «المغني» الذي بلغ
عدد مجلداته حوالي عشرين مجلداً طبع منها حتى الآن ما يقارب من أربعة عشر مجلداً، أما
البقية من هذا السفر فما تزال مفقودة، ولقاضي القضاة مؤلفات أخرى غير «المغني» مثل
كتاب «المحيط بالكليفي» في علم الكلام، و«طبقات المعتزلة»، وغيرها. ومن شيوخ قاضي
القضاة أبو إسحاق بن عياش وإبراهيم القطان، وله تلاميذ كثيرون، أمثال الشريفي الرضوي
والمرتضى، وأبو يوسف القزويني. ومن مصنفات قاضي القضاة المشهورة: «مشابه القرآن»،
والعمدة في أصول الفقه وغيرهما: ر: ترجمة في: طبقات المعتزلة: ص ٢٠٢ - الخطيب: تاريخ
بغداد: ١١٣/١١ توفي قاضي القضاة سنة أربع مائة وخمسة عشر.

(٢) أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ / ١٠٤٤م) هو: محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين المتكلم
البصري صاحب كتاب «المعتمد» في مدرسة معتزلية متميزة في علم الكلام والجهدال، توفي
رحمة الله عليه في شهر ربيع الآخر سنة ثلثين وأربع مائة: ١٠٠. ابن حجر: لسان
الميزان: ٥. ٢٨٩. ابن خلكان: وفیات الأعيان: ١: ٤٨٢. الذهبي: ميزان الاعتدال: ٣:
١٠٦. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار. وأبي القاسم البلخي، والحاكم
الجمشي: ٣٨٧.

(٣) أبو هاشم (ت ٣٢١هـ / ٩٣٣م). هو: أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب
الجبائي رحمه الله قال قاضي القضاة: وإنما قد حقني، وإن تأخر في السن عن كثير ممن كان في
هذه الطبقة لتقدمه في العلم، وهو مؤسس الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة، وقد نهل من
علم أبيه، ومن معين فكره ومعارفه ما أهله لأن يكون صاحب مدرسة مستقلة، ورأي متفرد.
وكان من حرصه يسأل أباه أبا علي حتى يتأذى به - هكذا قال: صاحب النية والأمل -، قال
القاضي: وكان أبو هاشم من أحسن الناس أخلاقاً، وأطلقهم وجهاً. وقد استنكر بعض
الناس خلافه مع أبيه، وليس مخالفة التابع للتابع، في دقيق الفروع مستنكر، فقد خالف
أصحاب أبي حنيفة، أبا حنيفة، وخالف أبو علي، أبا الهذيل، والشحام، وخالف أبو القاسم
استاذة، وقال أبو الحسن في ذلك شعراً:

وأبي عبد الله^(١). واختلف الأولون، في أنه هل يجوز تجرد اللفظ عن قرينة فيحمل على المعنيين معاً، أم لا؟ فمنع من ذلك أبو الحسين من حيث اللغة، وأجازه الباقر. وإذا أردنا الدلالة تكلمنا في موضعين: أحدهما: جواز إرادة المعنيين باللفظ، والثاني: في وجوب حمله عليهما. معاً، أم لا؟

أما الموضوع الأول: فالذي يدل على ذلك أن اللفظ

مقدور، وإرادة كل واحد من المعنيين به مقدور

ولا مانع من ذلك في الحكمة، فيظل المنع منه يوضحه أن الذي يمتنع في المقدور ليس إلا إرادة المعنيين أو ما يجري مجراهما مع العلم بالتنافي كأن يريد المخاطب بصيغة الأمر الاستدعاء والتهديد معاً أو الوقوف والمجاوزة، وهذا مفقود فيما جوزناه.

يقولون بين أبي هاشم	وبين أبيه خلاف كثير
فقلت وهل ذاك من ضائر	وهل كان ذلك مما يضير
فخلوا عن الشيخ لا تعرضوا	لبحر تضايق منه البحور

(١) أبو عبد الله البصري (ت ٣٦٩ هـ / ٩٧٩ م) هو: أبو عبد الله الحسين بن علي البصري أخذ عن أبي علي بن خلاد، ثم أخذ عن أبي هاشم، لكنه بلغ بجهده واجتهاده ما لم يبلغه هؤلاء وكما تكلف ذلك في علم الكلام فكذلك في الفقه، فإنه لازم مجلس الشيخ أبي الحسن الكرخي، الزاماً طويلاً حالاً بعد حال، وربما غاب عن مجلسه أيام القحط والضعف والمحدرد إلى العسكر، ثم عاد من بعد ذلك، ولم يحظ من الدنيا بما جرت به العادات بل كان متوفراً ليله ونهاره على المعلمين علم لكلام والفقه، وقد مضى لسبيله سنة تسع وستين، وثلاثمائة، وقد كان وهو كلب على العلم، ر: ترجمته في: فضل الاعتزال، وطبقات المعتزلة: للقاضي عبد الجبار، وأبي القاسم البلخي: والحاكم الجشمي: الطبقة العاشرة ٣٢٥. ابن النديم: الفهرست: ٢٢٢: الشيرازي: طبقات الفقهاء: ٨٤٩.

وأما الموضع الثاني^(١): فالذي يدل على وجوب حمل اللفظ على كلي محتمليه، أن يجرد اللفظ عن القرينة

قرينة مخرجة له عن باب الاشتراك، وموجبة لحمله على جميع المعاني، لأنه لا يخلو، إما أن يحمل على جميع ما يحمّله فذلك ما نروم، وإما أن لا يحمل على شيء مما يحمّله، وذلك يكون إلغاء لكلام الحكيم. مع إمكان استعماله، فلما أن يحمل على بعض ما يحمّله دون بعض من دون تخصيص فذلك لا يجوز لأنه يكون تخصصاً لغير دلالة، وإن كان مشتركاً لوضعين أو أوضاع، فهو كاسم الصلاة في إفادته الدعاء، والرحمة، والأذكار، والأركان. وكالعدل في إفادته الفعل، والفاعل، أصلاً وعرفاً، وكالمتكلم في إفادته للفاعل للكلام. والمنشئ دون المتخذي والحاكمي، وقد ذكر في الكتاب أنه يحتمل أن يحمل على الكل حسبما قلنا في اللفظ المشترك بوضع، ويحتمل أن يحمل على الطارئ منه هذه الأوضاع وهو الصحيح لأن طريان الوضع كالعهد الذي يوجب صرف الخطاب إلى المعهود إليه دون غيره. وبعد فالوضع الطارئ يصير ما قبله كالجزء مع الحقيقة، فكما لا يحتمل اللفظ على مجاز، وحقيقة معاً، كذلك ما نحن فيه، فإن ورد مقروناً بقرينة حمل على ما تقتضيه القرينة، فنخرج من هذه الجملة أن اللفظ يجب حمله على ما قبله كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [الأنعام: ٧٢]، في إفادته هذا النوع من العبادة، فإن تعذر ذلك حمل على ما يليه من العرف كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥٣]، في إفادته الرحمة، وأن تعذر ذلك حمل على أصل

لأنه لا يخلو، إما أن يحمل على جميع ما يحمّله فذلك ما نروم، وإما أن لا يحمل على شيء مما يحمّله.

وبعد فالوضع الطارئ يصير ما قبله كالجزء مع الحقيقة، فكما لا يحتمل اللفظ على مجاز وحقيقة معاً، كذلك ما نحن فيه.

(١) في (١): وأما الثاني. وفي (ب): وأما الموضع.

الوضع كقوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ [التوبة: ١٠٣]، ولهذا قال ﷺ: اللهم صل على آل أبي أوفى، فإن تعذر ذلك حل على الجواز الأقرب لأنه الفاشي في الاستعمال فإن تعذر حل على الجواز الأبعد حفظاً للخطاب عن الضياع والإهمال.

المقدمة السادسة: في شروط الاستدلال بخطاب الله

تعالى على مراده وبخطاب رسول الله ﷺ على مراده

اعلم أن شروط
الاستدلال بخطاب الله
تعالى على مراده ثلاثة

اعلم أن شروط الاستدلال بخطاب الله تعالى على مراده ثلاثة: أحدها: أن يعلم المستدل أن الله تعالى لا يجوز أن يخاطب على وجه يقبح نحو أن يخبر بالكذب أو يأمر بالقبح أو ينهي عن الحسن، لأن تجويز ذلك يسد علينا الثقة بخطابه، ويندرج تحت هذا الشرط، شرطان، أحدهما: أن يعلم المكلف أن الله تعالى لا يجوز أن يريد بخطابه غير ظاهره من دون قرينة تصرفه عن الظاهر، نحو ما يجوز المرجئة^(١) من الشرط في أي الوعيد، لأن ذلك يوجب الانسلاخ عن الدين، وللحق بتأويلات

وبعد فالوضع الطارئ
يصير ما قبله كالجواز
مع الحقيقة، فكما لا
يحمل اللفظ على جواز
وحقيقة معاً، كذلك ما
نحن فيه.

(١) المرجئة: حدد صاحب الملل والنحل المرجئة بأصناف أربعة: مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية، ومرجئة الجبرية، والمرجئة الخاصة، والسؤال هنا هو عن المرجئة الخاصة من هي؟ وما هي حقيقتها؟ وأين كان يوجد أتباعها؟ وما معنى الإرجاء فله لدى الشهرستاني معنيان: أحدهما: التأخير: ﴿قَالُوا أَرْجَاهُ وَأَخَاذُ﴾، أي أمهله وأخره. والثاني: إعطاء الرجاء. وإطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول صحيح؛ لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية القصد، وأما بالمعنى الثاني، فإنهم كانوا يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة. وقيل: الإرجاء تأخير صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا في كونه من أهل الجنة أو من أهل النار: ر: الشهرستاني: الملل والنحل: ١: (ص ١٣٧).

القرامطة^(١) العامين. وثانياً أن يعلم أن الله تعالى لا يجوز أن يخاطب بالخطاب ولا يقصد به فائدة أصلاً أو يعلم كما تقول الحشوية^(٢) في أوائل السور، والواقفية في متشابه القرآن، وهذه الشروط الثلاثة هي شروط الاستدلال بخطاب الله النبي ﷺ على مراده ويلحق بها شرط رابع في

وثانياً أن يعلم أن الله تعالى لا يجوز أن يخاطب بالخطاب ولا يقصد به فائدة أصلاً.

(١) القرامطة: نسبة إلى حماد قرمط... وقرمط صفة تطلق على الشخص قصير القامة والرجلين فتقارب خطواته، والقرامطة يصنفها كتاب المقالات ضمن فرق الشيعة الإسماعيلية المباركية. وقد ظهر التقرمط في خلافة المعتصم بالله العباسي في سنة إحدى وثمانين ومائتين حيث عظمت شوكتهم فاستولوا على بلاد كثيرة، وأقاموا دولتهم في البحرين بعد حركة الزنج في البصرة، ثم زحفوا نحو الغرب مستهدفين بلاد الشام في أواخر عهد هارون بن خارويه بن طولون بقيادة الشيخ يحيى (صاحب الناقية المأمورة) وبعد تمكن القرامطة من سوريا قتل الشيخ يحيى فترعهم شقيقه الحسين «صاحب الشامة» فانغذ حمص عاصمة له ودعي بأمر المؤمنين، وصكت النقود باسمه، وكتب عليها «قل جاء الحق وزهق الباطل» وبعد ذلك دب الخلاف بين القرامطة، وبين دعاة إسماعيلية (من سلمية) ومن أقوالهم إن الأئمة سبعة، نص الواحد منهم على الأخلاء أولهم الإمام علي عليه السلام وآخرهم محمد بن إسماعيل بن جعفر، وأن محمد بن إسماعيل لم يمُت، ولا يموت حتى يملك الأرض، وهو المهدي المنتظر، وهو موجود في بلاد الروم (محتجين بالخير): «سابعكم قائمكم» كما اعتبروه من أولي العزم، وهم موسى، وعيسى، ومحمد، (ص) وعلي عليه السلام ومحمد بن إسماعيل، وعلى معنى أن السموات سبع والأرض سبع. ر: جامع الفرق والمذاهب الإسلامية: ل:ع: أمير مهنا، وعلي خريش: ص ١٥٧ و ١٥٨.

(٢) الحشوية: قال صاحب كتاب «جامع الفرق والمذاهب الإسلامية» أن الحشوية وغيرهم من الفرق الضالة قال الشبلي: الحشوية طائفة ضلوا سواء السبيل، سمو بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدتهم يتكلمون كلاماً فقال: ردوا هؤلاء إلى حشاه الحلقة فنسبوا إلى حشاه فهم حشوية، بفتح الشين. وقيل: طائفة، يهزؤون أن يخاطبوا الله بالمهل، من الكتاب والسنة و هما حشو، أي وسطة بين الله ورسوله وبين الناس. وقيل: إن الحشوية اسم أطلق على المحدثين القائلين بنفي التأويل.

ر: جامع الفرق والمذاهب الإسلامية، ل:ع: أمير مهنا، وعلي خريش (ص ٧٩).

خطابه عليه السلام، وهو أن يعلم أن الكتمان لا يجوز عليه ﷺ في شيء مما أمر بتبليغه ولا التلبيس، ولا التعمية، ولا الإلغاز إلى غير ذلك، مما ينقص الغرض بالبعثة لأن ذلك يرفع الثقة به، وكذا لا نأمن أن نعمل على المنسوخ مع ورود الناسخ، لكنه كتمه، فلذلك وجب اشتراط هذه الشرائط في خطابه عليه السلام، والشروط في الاستدلال بأفعاله عليه السلام ثلاثة:

أحدهما: أن يستكمل المكلف شرائط الاستدلال بالخطاب.

والثاني: أن يعلم السلامة عن الخصوص.

والثالث: أن يعلم شرائط التأسي، والشرط في الاستدلال^(١) بتقريره

(١) في الاستدلال: هو عند ابن جزئي: محاولة الدليل المقتضي إلى الحكم ويقال باصطلاحين: أحدهما: محاولة الدليل الشرعي أو غيره من جهة القواعد لا من جهة الأدلة المعلومة وهو قصدنا هنا. والثاني: محاولة الدليل الشرعي وغيره من الأدلة المعلومة أو غيرها. والثاني أعم، والأول أضيق وهو على ضربين: الضرب الأول: الاستدلال بالملزوم على لا زمه، وبالإلزام على ملزومه. والملزوم ما يحسن معه لو نحو: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» وكقولنا: (إن كان هذا الطعام مهلكاً فهو حرام)، تقدير: لو كان مهلكاً لكن حراماً. ويتصور في ذلك أربع صور: اثنتان متجانستان وهما: الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم، وبعدم اللازم على عدم الملزوم، واثنتان عقبتان لا يتجانسان وهما: الاستدلال بعدم الملزوم أو بوجود اللازم إلا أن يكون اللازم مساوياً للملزوم ينتج الأربعة: نحو لو كان هذا إنساناً لكان ضاحكاً. ثم إن الملازمة قد تكون قطعية وظنية. والموجود هنا ما كان منفيّاً في اللفظ، والمعدوم ما كان ثابتاً في اللفظ، لأن (لو) تنفي الثابت، وتثبت المنفي.

الضرب الثاني: السر والتقسيم وهو حصر الأقسام بين النفي والإثبات حتى يحصل المطلوب كقولنا: لا يخلو أن يكون كذا وكذا، باطل أن يكون كذا وكذا ثبت ضده، وهو كذا أو يبطل جميع الأقسام، وكل واحد من الضربين حجة صحيحة وهما: الشرط المتصل، والمنفصل، المذكوران في العقلية. ر: ابن جزئي: تقريب الوصول إلى علم الأصول: (ص ١٤٤ و ١٤٥).

والشروط في
الاستدلال بأفعاله
عليه السلام ثلاثة.

عليه السلام ثلاثة: وهي أن يعلم المستدل كون الفاعل ممن يعزي إلى الملة، وينتحل الدين، وكون الفعل بمحضته عليه السلام بحيث لا يمكن السهو والغفلة عن مثله، وأن لا ينكره أحدٌ بمحضته من أمته. والشرط في الاستدلال بالإجماع، أن يكون المستدل مستكماً لشرائط الاستدلال بالخطاب، وأن يعلم كيفية الإجماع، بماذا، وأن يكون نقله تواتراً أو فاسداً متفقاً عليه إن كانت المسألة قطعية، والشرط في الاستدلال بالقياس أن يعلم مجامع شروط القياس. والشرط في الاستدلال، بأصل الحظر، والإباحة، أن يستقرئ طرق الشرع حتى لا يجد فيها الحكم^(١)، وأن يكون للعقل في الحادثة حكم فهذه طريقة القول في المقدمات.

والشرط في الاستدلال
بالإجماع، أن يكون
المستدل مستكماً
لشرائط الاستدلال
بالخطاب...

(١) في (أ): وفي (ب): الحكم فيها.

الكلام في الأوامر والنواهي وهو يشتمل على أربعة فصول

أحدها : الكلام في لفظ الأمر وحده ، ولما إذا يكونُ أمراً .

وثانيها : الكلام في فائدته باعتبار موضعه لغة وشرعاً .

وثالثها : الكلام في حكمه إذا ورد مطلقاً أو مؤقتاً .

ورابعها : الكلام في وروده مقيداً بالصفة ومشروطاً ومكرراً ، ومعطوفاً .

الكلام في الأوامر والنواهي وهو يشتمل على أربعة فصول:

أحدهما: الكلام في لفظ الأمر وحده، لماذا يكون أمراً؟ وثانيهما: الكلام في فائدته، باعتبار موضعه لغةً وشرعاً. وثالثها: الكلام في حكمه إذا ورد مطلقاً أو مؤقتاً. ورابعها: الكلام في وروده مقيداً بالصفة ومشروطاً، ومكرراً، ومعطوفاً.

اختلفوا في لفظ الأمر على ماذا يقع، فمنهم من قال هو حقيقة في القول والفعل معاً. ومنهم من قال هو حقيقة في القول وبجاز في الفعل.

أما الفصل الأول: ففيه ثلاث مسائل:

الأولى: اختلفوا في لفظ الأمر^(١) على ماذا يقع، فمنهم من قال هو حقيقة^(٢) في القول والفعل معاً. ومنهم من قال هو حقيقة في القول وبجاز

(١) الأمر: انظر: الصحاح للجوهري: ٢: ٥٨١. تهذيب اللغة: ١٥: ٢٨٩. وانظر المسألة في: أبي الحسين البصري ك: ١: ٤٥. أبي يعلى الحنبلي: ١: ٢١٣. التبصرة: وشرح اللمع: ١: ١٩١. الجويني: ١: ٧١٢. الأمدي: الأحكام: ٢: ٣. ابن الحاجب: المختصر: وشرحه للمعضد: ٢: ٧٦. ١٠٤١١ المنحول: ٩٨. الرازي: المحصول: ١: ٧١٢. البزدوي: كشف الأسرار: ١: ١٠١. جمع الجوامع بحاشية البناني: ١: ٣٦٦. الإبهام: ٢: ٥. نهاية السؤل: ٢: ٢٢٦. التمهيد للإسنوي: ٢٦٥. الشاطبي: الموافقات: ٣: ٧١. شرح الكوكب المنير: ٥/٣. الهندي: فواتح الرحموت: ١: ٣٦٧. الزركشي: البحر المحيط: ٣: ٢٥٧.

(٢) اختلف أهل العلم في لفظ الأمر. هل هو حقيقة في القول دون الفعل أو فيها معاً؟ أو هو حقيقة مشتركة بين معان كثيرة على ما بُيِّنَتْ؟ فذهب قوم إلى أنه حقيقة في القول، وبجاز في الفعل، وهو اختيار الحاكم أبي سعيد الحسن بن كرامة الجشمي البيهقي رحمه الله، وهو الذي نصره القاضي شمس الدين رضي الله عنه وأرضاه، في كتابه البيان. وذهب قوم إلى أنه حقيقة في القول والفعل وهو مذهب أكثر الشافعية، وذهب الشيخ أبو الحسين البصري، إلى أنه لفظ مشترك بين القول، والفرض، والشأن: وبين المعنى المؤثر في ثبوت حال الجسم، فيقال في القول المخصوص، إنه أمر، وفي الفرض أنه أمر كقولهم: لأمرنا جدد قصير أنه أي لفرض: وأمر فلان عظيم، أي حاله وشأنه، ولا بد من أمر لأجله كان الجسم متحركاً أي معنى يؤثر فيه، وليس بحقيقة في الفعل، أي ليس يفيد من حيث هو فعل، بل من حيث هو شيء وذات وهو مذهب شيخنا أبي علي الحسن بن محمد الرصاص رحمه الله وحكاة لنا عن =

في الفعل، ومنهم من قال هو مشترك بين الصيغة، والشأن، والغرض، وجهة التأثير، وهو اختياره رضي الله عنه. واختار إمامنا المنصور بالله ومنهم من قال هو مشترك بين الصيغة، والشأن، والغرض، وهو الصحيح، بدليل أنه متى أطلق اسم الأمر وقرع سمع السامع لم يفهم منه بعضها دون بعض بقرينة، وذلك هو معنى الشراكة، أما من قال: إنه حقيقة في الفعل فقد أبعد إذ لا يفهم ذلك من لفظ الأمر، وتعلقهم بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَةً بِالتَّبَصُّرِ﴾ [النور: ٥٠]، لا يصح لأن فعل الله تعالى إنما وصف بذلك من حيث أنه شأن عظيم، وخطر جسيم. لا من حيث أنه فعل، إذ لا يسمى بذلك كل فعل كمن خصف نعله وحلب شاته.

اختلفوا في حد الأمر،

فمنهم من قال هو قول

الفاعل لمن دونه إفعال.

المسألة الثانية: اختلفوا في حد الأمر، فمنهم من قال هو قول الفاعل لمن دونه إفعال^(١) وهو ينتقض بالتهديد، والسؤال، والريبة إذا العبد قد

القاضي شمس الدين، وهذا يصح عند من يعلم المعنى المؤثر في ثبوت حال الجسم، وأما من لا يعلم ذلك فهو لا يحظر بياله عند إطلاق اللفظ فضلاً عن سبوقه إليه حتى لا يجب الاشتراك. ر: عبدالله بن حمزة: صفة الاختيار: ٤٣، ٤٤.

(١) صيغة إفعال: الأكثرون اتفقوا على أن صيغة (إفعال) تفيد الترجيح وهؤلاء اختلفوا: فمنهم من قال: إنه متعين للوجوب وهو المختار، ومنهم من قال: إنه دائر بين الوجوب والتدب، وهؤلاء اختلفوا على ثلاثة أوجه: الأول: أن يكون اللفظ مشتركاً بينهما، بأن يكون حقيقة فيهما، والثاني: أن يكون حقيقة في أحدهما مجازاً في الثاني، إلا أنه لا يعلم أنه حقيقة في أحدهما مجازاً في أيهما. الثالث: أنه يفيد الترجيح الذي هو القدر المشترك بين الترجيح المانع من النقيض، وبين الترجيح الذي يجوز معه النقيض. ولا دلالة فيه البتة لأعلى المنع من الترك ولا على الإذن فيه، وهذا الوجه أحسن الوجوه الثلاثة. ر: الفهري: شرح المعالم في أصول الفقه: ١: ٢٤٢.

بأمره سيده بالطاعة، ومنهم من قال: هو قول القائل لغيره أفعَلْ على جهة الاستعلاء، وهو ينتقض بالتهديد، ومنهم من قال: هو قول يستدعي بنفسه الفعل من الغير بشرط أن يكون المقول له دون القائل في الرتبة، وهو ينتقض بالخبر والرتبة، وقال في الكتاب: هو قول القائل لغيره أفعَلْ أو لتفعل على جهة الاستعلاء دون الخضوع، مع كون المورد للصيغة، مريداً لحدوث المأمور به، والأولى بحسب لفظ المأمور به، لأن لا يكون إحالة لأحد المجهولين على الآخر، ويقال مع كونه مريداً لمحدثه ما تناولته الصيغة حتماً، والذي يدل على صحته أنه يكشف عن معنى المحدود^(١) على جهة المطابقة، ولذلك يطرد فيه وينعكس المحدود، وذلك علاقة صحة الحد.

اختلفوا في أن الأمر لماذا يكون أمراً، فمنهم من ذهب إلى أنه يكون أمراً لعينه.

المسألة الثالثة: اختلفوا في أن الأمر^(٢) لماذا يكون أمراً، فمنهم من

(١) في (أ): عن معنى المحدود. وفي (ب): يكشف عن المحدود.

(٢) اختلف أهل العلم في الأمر لماذا يكون أمراً فلذهب أبو القاسم البلخي إلى أنه أمر لعينه. وذهبت المعتزلة البصريون إلى أنه يكون أمراً لكون الأمر مريداً لحدوث المأمور به، وذلك هو اختيار السيد أبي طالب قدس الله روحه، وحكاها شيخنا عن شمس الدين رضي الله عنهما، وذهبت الأشعرية إلى أنه يكون أمراً، لأن الأمر أراد أن يكون أمراً، وإن لم يرد المأمور به. وحكى شيخنا عن الشيخ أبي الحسين البصري أنه لا حكم للأمر بكونه أمراً، فيحتاج إلى التعليل بما ذكره بل المعقول من كونه ورود صيغة أفعَلْ، وغرضه أن يفعل المقول له الفعل؛ فكان شيخنا رحمه الله يذهب إلى ذلك ويقول: لا حكم للأمر بكونه أمراً فيعمل بل يكفي في ذلك ورود صيغة أفعَلْ، على جهة الاستعلاء دون الخضوع مع كون الأمر مريداً لحدوث المأمور به، وهو الذي اختاره، والدليل على ذلك: أن كل ما يرجع إلى الصيغة من كونها خطاباً، أو عملها من كونها جسماً، أو إلى الأمر من كونه مخاطباً ينتقض بالتهديد ولا يعقل من الأمر إلا ما ذكرناه، فيعمل ما رجعوا إليه من التعليل له بكونه أمراً وصح ما قلناه: ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ص ٤٩، ٤٨، ٤٧.

ذهب إلى أنه يكون أمراً لعينه وهو قول أبي القاسم الكعبي^(١)، ومنهم من قال: إنه يكون أمراً لإرادة ما تناوله وهو قول البصرية^(٢) ومنهم من قال لأن الأمر أراد أن يكون أمراً، وهو مذهب الأشعرية^(٣) وعند أبي الحسين أنه لا حكم للأمر بكونه أمراً فيعمل به، بل ليس المعقول من الأمر إلا

أبو الحسين أنه لا حكم للأمر بكونه أمراً فيعمل به.

(١) أبو القاسم البلخي (ت ٣١٩هـ / ٩٣٦م). هو عبدالله بن أحمد بن محمود الكعبي، البلخي، الحراساني أبو القاسم، أحد أئمة المعتزلة. كان رأس طائفة كبيرة منهم سميت فيما بعد (بالكعبية) نسبة إلى الكعبي. له آراء ومقالات في الكلام انفرد بها: وهو من أهل (بلخ). أقام ببغداد مدة طويلة. وخلف عدداً من المصنفات الباهرة منها، التفسير، وتأييد مقالة أبي الهذيل، وغيرها من الكتب الهامة، وهي كتب انتشرت ببغداد. أما ولادته فقد حدثت في عام ثلاث وسبعين ومائتين، وفاته كانت في عام تسعة عشر وثلاثمائة من الهجرة ر: ترجمته في: الخطيب: تاريخ بغداد: ٩: ٣٨٤. المقرئ: التاريخ: ٢: ٣٤٨. الزركلي: الأعلام: ٤: ٦٥. ابن المرتضى: النية والأمل: ص (١٨٥). رشيد الخيون: معتزلة البصرة وبغداد: ص (٢٩٠-٣٠٠) شرح العالم: ١: ص (٢٣٨).

(٢) عرف محقق كتاب صفوة الاختيار، الإمام عبد الله بن حزة المعتزلة بقوله: المعتزلة فريقان: المعتزلة البصريون، والمعتزلة البغداديون. فالبصرية تتميز عن البغدادية، بالتعمق في علم الكلام، وهم قسمان أيضاً، قسم يرى رأي العثمانية في التشيع منهم قدماء البصريين، كعمرو بن عبيد، وأبي اسحاق... بن إبراهيم بن سيار النظام، وعمر وابن بحر الجاحظ، وثمامة بن اشرس وغيرهم. وقسم يميلون إلى التشيع، وإلى تفضيل أمير المؤمنين علي عليه السلام على غيره من الصحابة، ومنهم أبو علي الجبائي، وقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الاستراباذي والشيخ أبو عبد الله البصري، وأبو محمد الحسن بن متويه، صاحب التذكرة. والبغداديون يميلون إلى التشيع ويقولون بتفضيل أمير المؤمنين عليه السلام ومنهم بشر بن المعتز، وعيسى بن صبيح، وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب، وأبو جعفر الإسكافي، وأبو الحسين الحياطي، وأبو القاسم البلخي، وغيرهم. ر: شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي: ١: ١٧، ١٦.

(٣) الأشعرية أصحاب أبي الحسن بن أبي بشر الأشعري، وفي الملل والنحل أن اسمه علي بن إسماعيل: قلت: وهو الأقرب لتكنيته أبي الحسن، من تلامذة أبي علي الجبائي، ثم ترك مذهبه، وقال بالجبر، ولم ينتسب إلى أحد، وأثبت أقوالاً لا تعقل، منها: إثبات قدماء مع الله وأنه تعالى مسموع مدرك بأسائر الحواس، وأنه عذب الله الأنبياء، وأثاب الكفار لحسن، وأنه لا نعمة لله على الكفار، وأن شيئاً من القبائح لا تعلم إلا بالسمع وإحياء كثيراً من مذاهبهم: ر: ابن المرتضى: النية والأمل، ص ٤٨.

اختلفوا في أن الأمر لماذا يكون أمراً، فمنهم من ذهب إلى أنه يكون أمراً لعينه.

ورود الصيغة، مع الإرادة، لما تناوله، وهو اختياره رضي الله عنه، وبه قال إمامنا المنصور بالله عليه السلام: واستدل على ذلك في الكتاب. بأن جميع ما يرجع إلى الصيغة، أو إلى محلها، أو إلى الأمر، أو إلى المأمور به، وأن يكون الحرف الواحد أمراً من دونه سوى الإرادة، فأما من قال بأنه أمر لعينه فقد أبعد، ويلزمه أن يكون التهديد أمراً، وأن يكون الحرف الواحد أمراً وأن لا يكون للمواصفة تأثير في ذلك، وأما من قال إنه أمر لأن الآخر أراد أن يكون أمراً وأن لا يكون للمواصفة تأثير في ذلك، وأما من قال إنه أمر لأن الأمر أراد أن يكون أمراً فباطل، لأنه يجب أن يعقل كونه أمراً، ثم يجعل متعلقاً بالإرادة ويلزم التوقف فلا نريده حتى يكون أمراً، ولا يكون أمراً حتى نريده.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في فائدته باعتبار وضعه لغة، وشرعاً، فهو يتضمن موضعين.

أحدهما: الكلام في أصل فائدته.

والثاني: الكلام في ثمرته.

أما الموضع الأول: فهو يتضمن فصلين.

أحدهما: في الماهية.

والثاني: في الكمية.

فأما من قال بأنه أمر
لعينه فقد أبعد، ويلزمه
أن يكون التهديد أمراً،
وأن يكون الحرف
الواحد أمراً.

أما الفصل الأول: ففيه مسألتان: الأولى اختلف أهل العلم في الأمر هل هو موضوع للإيجاب أم لا ؟

فمنهم من قال إنه موضوع للإيجاب لغة وشرعاً، ومنهم من قال: إنه موضوع للإيجاب شرعاً فقط. ومنهم من قال لم يوضع له أصلاً، وإنما يفيد بالقرينة. والذي يدل على الأول أن هل اللغة يذمون العبد متى ترك ما أمر به سيده، والولد متى خالف أمر والده، فلولاً أن الأمر عندهم يفيد الإيجاب لما ذموه على ذلك، ولأنهم يسمونه عاصياً، وهذا الاسم إنما يجري على من فعل قبيحاً. أو ترك واجباً. قال الشاعر:

أمرتك أمراً فَعَصَيْتَنِي فَأَصْبَحْتَ مُسْلُوبُ الإِمَارَةِ نَادِماً نَادِماً^(١)

فمنهم من قال إن موضوع للإيجاب لغة وشرعاً، ومنهم من قال: إنه موضوع للإيجاب شرعاً فقط. ومنهم من قال لم يوضع له أصلاً.

ويدل على ذلك من جهة الشرع قول الله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] فالله تعالى يوعد على مخالفة أمره بالعذاب الأليم فلولاً أنه يقتضي الوجوب والحتم لما صرح بذلك، ولأن الصحابة كانوا يأخذون بالظواهر من أوامر الله تعالى وأوامر رسوله ﷺ ويعملونها على الوجوب وإجماعهم حجة كما سيجيء من بعد، ولأنه قد ثبت ورود الوعيد على معصية الله تعالى بلا خلاف، والقرآن ناطق بذلك ولا شبهة في أن المعصية ترك ما تناوله الأمر، كما فعل ما تناوله النهي، ولأن الأمر قسمُ النهي وكما اقتضى النهي القبح يجب، أن يقتضي الأمر الوجوب لأنهما طرفا نقيض.

والاستدلال في أن المعصية ترك ما تناوله الأمر كما فعل ما تناوله النهي.

(١) في (أ): عن معنى المحدود. وفي (ب): يكشف عن المحدود.

هذا البيت من بحر الطويل، وينسبه بعض الدارسين إلى عمرو بن العاص، يخاطب به معاوية بن أبي سفيان، قبل أن يمنحه الولاية على القطر المصري مقابل اتباعه له، والوقوف معه في عديد المواقف التي حارب فيها الإمام علي عليه السلام.

فصل: فأما متى ورد بعد حظر سمعي، فقد اختلفوا فمنهم من حمله على الوجوب، وهو الذي مال إليه رضي الله عنه، ومنهم من حمله على الإباحة وهو الأكثر.

وجه القول الأول: أن تقدم الحظر لم يغير صيغة الأمر، ولم يبطل تقدم الحظر لم يغير صيغة الأمر.

وجه القول الأول: أن تقدم الحظر لم يغير صيغة الأمر، ولم يبطل وصفه أن لا يغير فائدته؛ ولأن تقدم الحظر العقلي، لا يغير فائدته فكذلك السمعي.

وجه القول الثاني: أن الحقيقة وإن كانت فائدتها الوجوب في صيغة الأمر، إلا أن تقدم الحظر السمعي، قرينة يشعر أن المراد بها الإطلاق والإباحة، يوضحه أنه إذا قال السيد لخدمه: حرمت عليك دخول السوق، وركوب الخيل: ثم قال بعد ذلك: ادخل السوق، واركب الخيل، فإن تقدم نهيه يشعر بأنه ما أراد الوجوب، بل إنما أراد الإباحة، حيث يدل عليه أن السلف حملوا الآيات، والآثار الواردة بعد الحظر على الإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ [الجمعة: ١٠]، وقول النبي ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها»^(١) وقوله: «كنت قد نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي ألا فادخروها ما بدا لكم»^(٢).

(١) «نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فإنها تذكركم الموت» أخرجه الحاكم عن أنس وكذلك الطبراني في المعجم الكبير عن أم سلمة رضي الله عنها بنحوه. وذكره الصديق الحسي في كتابه الكثر الثمين في أحاديث النبي الأمين برقم (٤٠٦٥) (ص ٣١٦).

(٢) رواه مسلم في الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي من أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء (٣/ ١٥٦١) رقم (١٩٧١) ومالك: (٤٨٤/ ٢) وأبو داود (٣/ ٩٩) رقم (٢٨١٢) والنسائي: (٧/ ٢٣٥).

فصل: ومن فوائد الأمر اقتضاؤه وجوب ما^(١) يتم الأمر إلا به، ويحصل الكلام في ذلك أن الفعل متى وقف على شرط، فإما أن يشترطه لفظ الأمر أولاً؟ فإن شرطه لم يجب الفعل إلا عند حصوله ولم يكلف بتحصيله، وإن لم يشترطه فإما أن يدخل في الإمكان أولاً، فإن لم يدخل تحت الإمكان فكمثل، وإن دخل لزم تحصيله، والذي يدل عليه أن السيد متى أمر عبده بشراء السعلة، فإن أمره كما اقتضى وجوب الشراء يقتضي

ومن فوائد الأمر اقتضاؤه وجوب ما يتم الأمر إلا به. ويحصل الكلام في ذلك أن الفعل متى وقف على شرط، فإما أن يشترطه لفظ الأمر أولاً؟

(١) في الأمر هل يقتضي الوجوب أم لا؟ اختلف أهل العلم في الأمر هل يقتضي الإيجاب بظاهره، أو يقتضي كون المأمور به مراداً من جهة اللغة، أو مندوباً إليه، إذا كان الأمر شريعياً فذهب أكثر لفقهاء إلى أنه يقتضي الوجوب بظاهره وهو الذي حكاه السيد أبو طالب قدس الله روحه عن الشيخ أبي عبد الله، وهو الذي كان يذهب إليه أبو الحسين البصري، وحقق أنه اختيار القاضي شمس الدين رضي الله عنه، وذهب قوم إلى أنه يقتضي الوجوب من جهة الشرع إذا ورد عن حكيم، ولا يقتضي من جهة اللغة، وهو قول أبي القاسم البلخي، وأبي عبد الله البصري واختيار السيد أبي طالب قدس الله روحه، وهو الذي نصره القاضي شمس الدين رضي الله عنه في «البيان»، وذهب أبو علي، وأبو هاشم، وقاضي القضاة، إلى أنه وأكثر المأمور به مندوباً إليه من حيث ثبت أنه سبحانه إنما يريد من المكلفين ما يستحق عليه الثواب دون المباح، والذي يدل على صحة ما قلناه: من اقتضائه الوجوب لغة. ما تعلمه من أن السيد إذا قال لعبده: (اسقي الماء) استحق الدم عند أهل اللغة إذا لم يفعل، فلو أن الأمر عندهم على الإيجاب لما ذموا، لأنهم لا يذمون على الإخلال بفعل إلا وذلك الفعل واجب عندهم، ولأنهم أيضاً يسمون من خالف ما أمر به عاصياً وذلك يقتضي كونه يفيد الوجوب عندهم وقد قال شاعرهم:

أمرتك أمراً جازماً فعصيتي فاصبحت مسلوب الإرادة نادماً

وأما الوجوب من جهة الشرع فلقوله سبحانه: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣] تهديد على مخالفة الأمر، وذلك يقتضي الوجوب لأنه سبحانه وتعالى يحكمته لا يتهدد على الإخلال بفعل، إلا وذلك الفعل واجب، ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار ص ٥١، ٥٢.

وجوب ما لم يتم إلا به، من إخراج المال، ودخول السوق، بدليل أن العقلاء يذمون على الترك في الحالين، والعقلاء لا يذمون أحداً على ترك فعل، إلا وذلك الفعل واجب.

فصل: ومن فوائده قبح ما منع منه كالبيع وقت النداء بدليل أنه ترك منع الواجب من وجوده، وكل ترك منع الواجب من وجوده فهو قبيح.

فصل: واتصل بذلك الكلام في أن الأمر بالشيء هل ^(١) هو نهى عن ضده؟ وقد ذهب إلى ذلك بعض المتفقهة، والذي يدل على فساده أن من يقول: إن الأمر بالشيء نهى عن ضده، من جهة اللفظ، أو من جهة المعنى، فإن قال بالأول. فقد تجهل، وقال بما يدفعه الحس؛ فإن صيغة الأمر غير صيغة النهي، وإن قال بالثاني: فالمعنى صحيح والعبارة فاسدة.

(١) ذهب أكثر العلماء إلى أن الأمر بالشيء لا يكون نهياً عن ضده. وذهب بعض الفقهاء، وهو الظاهر من مذهب الجبرة، إلى أن الأمر بالشيء نهى عن ضده، وأحسب أنهم أخذوا هذا القول عن بعض من ينتسب إلى علم الكلام من قوله: إن إرادة الشيء لا بد أن تكون كراهة لضده. والصحيح هو الأول: وهو مذهب أئمتنا عليهم السلام، وشيوخنا رحمهم الله تعالى: والذي يدل على بطلان ما قالوه: أن صيغة الأمر وشرطه، يجب أن تخالف صيغة النهي وشرطه، فكيف يكونان شيئاً واحداً مع المخالفة، هل ذلك إلا كقول من يقول: إن الخبر هو الاستخبار وإن الوعد هو الوعيد، وبطلان هذا القول عند التحقيق يجري مجرى الضرورة، وأقرب ما يوهم في قولهم: إنهم يريدون أنه سبحانه إذا أمر بأمر واجب أن يكره كل ما منع من تأدية ذلك الأمر، ويعملون المانع ضداً وهذا أيضاً يطل: لأن الضد على هذا الوجه قد يكون مما لا يصح منه النهي، كأن يكون من فعله سبحانه مثل الموت مثلاً إذا عرض لأحدنا بعد خطابه بالواجب الموسع قبل انقضاء وقته. الأخير فبطل ما قالوه من كل وجه من الوجوه ولأنه لو كان نهياً عن ضده، وقد ثبت كونه تعالى أمر بالتوافل لقبح تركها، لأنه إذا نهى عن الشيء دل النهي على قبحه وذلك باطل. ر: عبد الله بن حمزة. صفوة الاختيار:

ومن فوائده قبح ما منع منه كالبيع وقت النداء.

فإن صيغة الأمر غير صيغة النهي. وإن قال بالثاني: فالمعنى صحيح والعبارة فاسدة.

المسألة الثانية: في التخيير في الأمر^(١): اختلفوا

إذا ورد بأشياء على جهة التخيير

فالمحفوظ عن الفقهاء أن الواجب واحدة لا بعينها، وذهب أبو علي، وأبو هاشم، إلى أنها واجبة على التخيير وهو قول شيوخنا قاطبة. واعلم أن هذه المسألة قد طول فيها الأولون، والآخرين، وما يكاد النظر يقف منها على شيء. هذا وقد تعاورتها العقول، وتطارحتها الفحول، ومع اتفاقهم على سبعة أصول لا تجد موضعاً للنزاع منها أنه لا يجب على المكفر الجمع بينها، ومنها أنه لا يسعه ترك كل واحدة منها، ومنها أنه بآيها كفر أجزاء، ومنها أنه لو كفر بغير ما كفر به أجزاء. ومنها أنه لا يجب على المكلف التكفير بالكفارة بعينها حالة التكفير، لأن من المحال تكليف تحصيل ما هو حاصل، ومنها أن هذا الوجوب لا يجوز أن يتعين بكفارة من الثلاث قبل الشروع لأنه تكليف ما لا يعلم، ومنها أنه لا يجوز أن يتعين في علم الله ما لا يتعين في نفسه فقد بان أن المسألة عريضة الدعوى قليلة الجدوى، وإنما نتكلم فيها على انتقال العبارة فنقول: إن الله تعالى شرك بين هذه الكفارات في الأمر الذي هو موضوع للإيجاب،

فالمحفوظ من الفقهاء
أن الواجب واحدة لا
بعينها

ومنها: أن هذا
الواجب لا يجوز أن
يتعين بكفارة من
الثلاث قبل الشروع
لأنه تكليف ما لا يعلم

(١) الأمر إذا ورد بأشياء على وجه التخيير، كالكفارات الثلاث مثلاً. فالمروي عن الفقهاء، أن الواجب واحدة لا بعينها، وهي التي يعلم الله تعالى أن المكفر إن كفر لم يكفر إلا بها. وذهب أبو علي، وأبو هاشم، إلى أن كل واحدة منها واجبة على وجه التخيير وحكى الشيخ أبو عبد الله عن أبي الحسن رحمه الله تعالى: أنه كان ربما نصراً لقول الأول، وربما نصر الثاني، وكان شيخنا رحمه الله يذهب إلى أن الكل واجب على التخيير، وهو الظاهر من ملذهب أصحابنا وهو الذي غفناه. ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ص ٥٤، ٥٥.

بقوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [البقرة: ٨٩]، ولفظ (أو) موضوع للتخيير فبان أن لكل واحدة منها حظاً في الوجوب على البدل، وبه تفارق الواو العاطفة، فإنها تفيد الجمع كقوله تعالى: ﴿قَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، ولأنه يكون تكليفاً لما لا يعلم، ولأنه كان يجب ألا يستمر اختيار الواجب ممن ليس عالماً به، ولأنه لو كفر بغير ما كفر به أجزأه. فإن قالوا يلزم في من لزمته الكفارة أن يجب عليه عتق كل رقبة على البدل، وكسوة كل ثوب، في الدنيا، كذلك، وإطعام كل صفيحة من حب كذلك، قلنا كذلك نقول: فيما تبلغه قدرته وليس في ذلك إلا التشنيع والاستبعاد، وهو مطرح مع قيام الدلالة، وأما الفصل الثاني في الكمية فعندما أنه لا يقتضي التكرار خلافاً لبعضهم، والذي يدل على ذلك الشاهد فإن السيد متى أمر عبده برفع حجرٍ أو ظفر جدول، فإنه يعد ممتثلاً متى فعل ذلك مرة واحدة، ولا شك أن خطاب الله تعالى يجب حمله على ما تقتضيه اللغة، ومتى قيل أنه لو قال أكرم فلاناً، لفهم منه التكرار.

قلنا: الإكرام عبارة عن المعاشرة الجميلة وذلك يفيد الاستمرار، ومتى قد علمنا أن أوامر الله تعالى بالصلاة، والزكاة، والصوم، تفيد التكرار، ويخرج الحج عن ذلك لأنه حيث سئل ﴿أجاب بأنه لا يلزم إلا مرة واحدة.﴾

قلنا: إنما يلزم ذلك للاضطرار من الدين لا لمجرد الأمر.

لأنه يكون تكليفاً لما لا يعلم.

ومنه: أن هذا الواجب لا يجوز أن يستعين بكفارة من الثلاث قبل الشروع، لأنه تكليف ما لا يعلم.

ولا شك أن خطاب الله تعالى يجب حمله على ما تقتضيه اللغة.

وأما الموضع الثاني: وهو في ثمرته فهي الاجزاء^(١) والكلام هاهنا يقع في موضعين:

أحدهما: في الاجزاء ما هو؟ والثاني في أن الأمر يفيد. أما الأول:
فقد اختلفوا فيه. فعند القاضي أن الاجزاء أن يقع الفعل على وجه لا
يسعه وجوب القضاء، وعند أبي الحسين لأن معنى كون الفعل مجزئاً، هو
أنه كافٍ في الخروج عن عهدة الأمر وهو الذي اختاره رضي الله عنه.
واعلم أن القاضي لاحظ الفرع، وأبا الحسين لاحظ الأصل، وبتحصيل
المعنى وبمجموعهما، فيقال: الاجزاء هو الخروج عن عهدة الأمر على
حد لا يتبعه لزوم القضاء وهو الذي مال إليه إمامنا المنصور بالله عليه

الاجزاء عند القاضي
أن يقع الفعل على
وجه لا يسعه وجوب
القضاء، وعند أبي
الحسين: لأن معنى
كون الفعل مجزئاً.

(١) ذهب أكثر الفقهاء إلى أن الأمر بظاهره يقتضي كون المأمور به مجزئاً متى فعل، واختلف
شيخنا في جواز هذا الإطلاق، وهو مذهب الشيخ أبي الحسين البصري، واختيار القاضي
شمس الدين رضي الله عنه، وذهب جماعة من أهل العلم إلى أنه لا يقتضي ذلك، وهو قول
قاضي القضاة والحاكم وهو الذي نصره القاضي شمس الدين في البيان، ثم اختلفوا في
معنى الاجزاء، فالروى عن قاضي القضاة، أن معنى ذلك أن الفعل وقع على حد لا يلزم
فيه القضاء، وحكى عن الشيخ أبي الحسين البصري أن معنى قولنا: إن الفعل مجزئ، هو أن
المكلف بتأديته ذلك يخرج عن عهدة ما أمر به سواء لزمه القضاء بعد ذلك أم لا؟ لأن
القضاء إنما يجب بدليل آخر، كما قدمنا وهو اختيار شيخنا. ومذهبنا أن الأمر إذا ورد على
وجه الابتداء وأُدي بشرطه وصفته خرج المأمور به عن عهدة الأمر، وسقط عنه القضاء،
وكان مجزئاً، وإن لم يقع على هذا الوجه خرج عن كونه مجزئاً، لأننا نرى أن لفظ الاجزاء في
العرف يقتضي لزوم سقوط القضاء فيخرج بهذا الاحتراز عن إلزام مفسد الحجج والصوم،
وعن المخاطب بالصلاة الذي يظن أنه على طهارة، فإنه يجب عليه الأداء في تلك الحال،
والقضاء عند ذكر فساد الطهارة. وما ذكره الشيخ أبو الحسين البصري قوي على النظر إلا
أنه ينقض بالعرف بين العلماء، لأنهم يعبرون عن الاجزاء بسقوط القضاء.

ر: عبد الله بن حزمة صفوة الاختيار: ص ٦١، ٦٢.

السلام، والذي يدل على ذلك أن أهل الأصول والفروع، متى علموا أن المكلف قد خرج بما فعله عن عهدة الأمر، بحيث لا يلزم القضاء، وصفوا فعله بالإجزاء، وإن فقد كل أمر سوى ذلك. ومتى لم يعلموا ذلك من حال الفعل لم يصفوه بالإجزاء، فيجب أن يكون معنى الإجزاء ما ذكرنا.

وأما الموضع الثاني: فالذي يدل عليه أن من يخالف في ذلك إما أن ينازع في الشق الأول، أو في الثاني

وكلاهما ظاهر السقوط؛ لأن المكلف إنما يكون مأخوذاً بامتنال الأمر، فمتى أدى الفعل على وفق الأمر باستكمال عهده، إذ لا يتوجه الذم واللائمة بعد ذلك، والثاني: باطل أيضاً لأن القضاء لا يتوجه في فعل قد أدى على شرطه. فإن قيل: أليس من أفسد صومه مأموراً بإتمامه وكذلك من أفسد حجته؟ وإن لزمهم القضاء، ومع ذلك لا يسمى ما فعله مجزئاً شرعاً. قلنا: إن لزوم القضاء فلأن الفعل لم يستكمل فيه شرائط ما تناوله الأمر الأول. فالقضاء يجب باعتباره لا باعتبار الأمر الثاني. وأما الإجزاء فلأنما لم يكن مجزئاً بلزوم القضاء فسلب الإجزاء باعتبار الأول أيضاً وأما باعتبار الأمر الثاني لا يسلب عنه الإجزاء ولا يلزم القضاء.

فمتى أدى الفعل على وفق الأمر باستكمال شرائطه فقد خرج عن عهده

وأما الفصل الثالث: وهو الكلام في حكمه^(١) متى ورد مطلقاً ومؤقتاً

فذلك يتضمن موضعين: أحدهما: في وروده مطلقاً. والثاني: في وروده مؤقتاً.

أما الموضع الأول: فاختلفوا في الأمر متى ورد مطلقاً هل هو على الفور، أو على التراخي؟

فمنهم من ذهب إلى أنه على الفور، وهو اختيار السيد أبي طالب^(٢)

(١) اختلفوا في الأمر المطلق: هل يقتضي تعجيل فعل المأمور به؟ فذهبت الحنفية، والحنابلة، وكل من قال يحمل الأمر على التكرار إلى وجوب التعجيل، وذهبت الشافعية، والقاضي أبو بكر، وجماعة من الأشاعرة، والجبائي، وابنه، وأبو الحسين البصري إلى التراخي، وجواز التأخير عن أول وقت الإمكان، وأما الواقفية، فقد توقفوا فمنهم من قال: التوقف إنما هو في المؤخر هل هو محتمل أم لا؟ وأما المبادر فإنه محتمل قطعاً لكن هل يائمه بالتأخير؟ اختلفوا فيه فمنهم من قال بالتأيم، وهو اختيار إمام الحرمين، ومنهم لم يؤمه، ومنهم من توقف في المبادر أيضاً، وخالف في ذلك إجماع السلف، والمختار أنه مهما فعل، كان مقدماً أو مؤخراً، كان محتملاً للأمر ولا إثم عليه بالتأخير، والدليل على ذلك في أي زمان كان مقدماً أو مؤخراً، كان آتياً بمدلول الأمر فيكون محتملاً للأمر ولا إثم عليه بالتأخير لكونه آتياً بما أمر به على الوجه الذي أمر به. ر: الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام: ١-٣: ص ١٨٤، ١٨٥.

(٢) الإمام أبو طالب (ت ٤٢٤ هـ / ١٠٣٢ م). هو الإمام يحيى بن الحسين بن هارون بن الحسين بن محمد بن هارون بن محمد بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي ابن أبي طالب - عليهم السلام - أخو الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين عليه السلام من أئمة أهل البيت في الجيل والدليم. ولد بالمدينة سنة ثلاثمائة وأربعين للهجرة وكان تلو أخيه في العلم والكمال، والورع، والزهد، بلغ في العلوم مبلغاً عظيماً حتى لم يبق فن من فنون العلم إلا طار في أرجائه وسبح في أثنائه، يابعه عظماء وزعماء الديلم بعد وفاة أخيه المؤيد بالله سنة ٤١١ هـ، وله التآليف العجيبة، والتصانيف اللطيفة في جميع الفنون الأصولية، وكتاب الدعامة، وكتاب التحرير وشرحه اثنا عشر مجلداً في الفقه، وشرح البالغ المدرك، وكتاب الإفادة في تاريخ الأئمة السادة، توفي عليه السلام - بطبرستان سنة أربعمائة وأربعة وعشرين وعمره حينذاك نيف وثمانون عاماً: ر: حميد الشهيد: الخدائق الوردية: ٢: أخبار أئمة الزيدية في الجيل والدليم ١٢٥ - ١٢٦. عبد الله بن حمزة: الشافي: ١: ٣٣٤.

اختلفوا في الأمر هل هو على الفور، أو على التراخي؟ فمنهم من ذهب إلى أنه على الفور.

والرواية عن الهادي^(١) عليه السلام، وأحد قولي قاضي القضاة، واختيار
القاضي شمس لدين^(٢). وإليه مال رضي الله عنه أولاً: ومنهم من ذهب
إلى أنه على التراخي وهو المروي عن القاسم^(٣) عليه السلام، وأحد قولي

(١) الإمام الهادي (٢٤٥ - ٢٩٨ هـ / ٨٥٩ - ٩١٠ م) الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام، ولد بالمدينة المنورة سنة مائتين وخسة وأربعين للهجرة، وتربى في بيت عظيم الشأن من بيوت أهل البيت. وهو مؤسس المذهب الزيدي - الهادي - باليمن. خرج للمرة الثانية على أشدها بين أهل اليمن، وكان خروجه سنة مائتين وثمانين بناء على إلحاح من أصحاب الحل والعقد ليصلح شأنهم ويعود بهم إلى الحياة الآمنة الكريمة وقد فعل عليه السلام. ولقد مثل الإمام الهادي سيرة جده في الأمة، وسار فيهم سيرة الرسول في أصحابه، وسيرة أمير المؤمنين في الرعية. خلف الإمام الهادي عجيب المؤلفات، لأنه كان قد تلقى تعليمه في المدينة المنورة على يد علماء آل البيت والتحق بالعراق ودرس أصول الدين على يد أبي القاسم البلخي. والإمام الهادي أشهر من أن يترجم له. ر: تراجمه في كل مصنفات الزيدية، وتراجم علماء الإسلام، ومقالات الإسلاميين. ر: الإمام أبو طالب: الإفادة في تاريخ الأمة السادة: ص ١٢٨ - ١٤٦.

(٢) القاضي شمس الدين (ت ٥٧٣ هـ / ١١٧٧ م) هو: القاضي شمس الدين: جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن أبي يحيى البهلولي اليماني الأبتاوي الإمام الحجة البحر، وكان من عيون أصحاب الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان وفضلهم، وكان من حيث الأصل من متكلمي المطرية، ثم انتقل إلى المخترعة، فكان إمامهم في علم الكلام، وهو الذي وصل بكتب أهل البيت عليهم السلام من العراق، في الأصول، والفروع، والمنقول، وعلوم القرآن، والأخبار النبوية، وأنشأ مدرسة كلامية في (سناح) وتصدى للرد على الشطرنجيين، والتحذير منهم باللسان والقلم، ولقي منهم أذى كثيراً وحاربوه محاربة شديدة، وله معهم مناظرات، ومجادلات كثيرة، كما أن له الكثير من المؤلفات العظيمة التي تدل على تعمقه وفي شتى فنون العلم فقد كان إمام الزيدية وعالمها في عصره، وله العديد من المؤلفات في الأصول والفروع. توفي رحمه الله سنة (٥٧٣ هـ) وقبره في هجرة سناح في (حده).

(٣) الإمام القاسم بن إبراهيم (ت ٢٤٤ هـ / ٨٧٥ م): هو الإمام العالم ترجمان الدين، نجم آل الرسول القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام. ولد الإمام القاسم عليه السلام في حدود مائة وثلاثة وسبعين للهجرة. تلقى تعليمه في بيت شامخ بالعلوم والفضيلة وكما هي عادة آل بيت المصطفى في نشئة أبائهم فقد نشأ القاسم بن إبراهيم نشأة مصطفىة حيث لمع اسمه كالتاج الساطع، وفاق أقرانه، واعترف له الخاص والعام بسعة العلوم، وبالكفاءة الوقاد، والشجاعة النادرة، مع حرص شديد على السمو نحو العلى، إلى حد أن الدولة العباسية أيام المأمون كانت تبحث عنه في كل أنحاء البلدان الإسلامية التي كانت يدها تصل إليها خوفاً من أن يعلن خروجه =

القاضي، واختيار إمامنا المنصور بالله عليه السلام، وحكاه عن شيخه رضي الله عنه في الدرس، ورسمه في حاشية الكتاب، وجه القول الأول: وجه القول الأول: أن حمله على التراخي يؤدي إلى إلحاق الفرض بالنفل؛ إذ لا معنى للواجب، إلا ما يستحق الذم، والعقاب بتركه، ولو جاز تأخيره عن أول أوقات الإمكان فجاز في سائرهما، إذا لا حصر هاهنا يعقل، ولأنه لو جاز تأخيره عن ثاني حال الأمر، لم يخل، إما أن يجوز تركه، وترك العزم على أدائه، أو تركه مع العزم على أدائه، والأول باطل، بلا خلاف، فإنهم وإن اختلفوا في كون العزم بدلاً لم يختلفوا في وجوبه، والثاني باطل لأنه لا يخلو إما أن يستند العزم إلى وقت معين، أو موصوف، والأول باطل. إذ ليس هذا حال المطلق، والثاني باطل، لأن الذي يمكن أن يقال فيه الوقت الذي في الظن فوق المصلحة متى لم يفعل فيه ما تناوله، وهذا قد لا ينتهي إليه المكلف لغلبة الأمل، وإن حب الحياة يقوي الأمل، ويضعف الخوف لهجوم الموت، وإن قدر ذلك في بعض المكلفين فلن يستمر في الكل فيؤدي إلى سقوط فائدة الأمر رأساً.

وأن يدعو إلى نفسه بالخلافة، وبالفعل فقد بايعه بعد وفاة أخيه الإمام محمد بن إبراهيم - أهل مكة والمدينة والكوفة، وأهل الري، وقزوین، وطبرستان، والديلم، وجاهته البيعة مكاتبة من أهل الأهواز. ومن مصر، وفي دار محمد بن منصور المرادي تمت له البيعة عام ٢٢٠هـ، وكان الجابيون هم أعيان أهل البيت في عصره، مثل أحمد بن عيسى، والحسن بن يحيى، وعبدالله بن موسى، ومحمد بن منصور المرادي. وقد طارده جيوش المأمون، ولكنها لم تتمكن منه، ومازال حتى وفاته رحمه الله ينشر الدين، ويهدي الضالين، ويتصح النشاهين. وتوفي بالرس سنة ٢٤٤هـ وله من العمر ثلاث وسبعون سنة. وقبره بالرس بناحية المدينة. خلف العديد من الروائع في مختلف العلوم، ر: ترجمته في القاضي عبد الجبار، وأبي القاسم البلخي، والحاكم الجسمي فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. ص: ٣٧٤ شرح الأزهار ص: ٢٩. وابن المرتضى: المنية والأمل ص: ٩٩.

وجه القول الأول: أن حمله على التراخي يؤدي إلى إلحاق الفرض بالنفل؛ إذ لا معنى للواجب، إلا ما يستحق الذم، والعقاب بتركه، ولو جاز تأخيره عن أول أوقات الإمكان فجاز في سائرهما، إذا لا حصر هاهنا يعقل، ولأنه لو جاز تأخيره عن ثاني حال الأمر، لم يخل، إما أن يجوز تركه، وترك العزم على أدائه، أو تركه مع العزم على أدائه، والأول باطل، بلا خلاف، فإنهم وإن اختلفوا في كون العزم بدلاً لم يختلفوا في وجوبه، والثاني باطل لأنه لا يخلو إما أن يستند العزم إلى وقت معين، أو موصوف، والأول باطل. إذ ليس هذا حال المطلق، والثاني باطل، لأن الذي يمكن أن يقال فيه الوقت الذي في الظن فوق المصلحة متى لم يفعل فيه ما تناوله، وهذا قد لا ينتهي إليه المكلف لغلبة الأمل، وإن حب الحياة يقوي الأمل، ويضعف الخوف لهجوم الموت، وإن قدر ذلك في بعض المكلفين فلن يستمر في الكل فيؤدي إلى سقوط فائدة الأمر رأساً.

والثاني باطل لأن لا يخلو إما أن يستند العزم إلى وقت معين أو موصوف والأول باطل. إذ ليس هذا حال المطلق.

وجه القول الثاني: أن الأمر إذا أفاد التعجيل لم يخل، إما أن يفيده بصريحه، أو بمفهومه والأول باطل، إذ ليس فيه تعيين الوقت، والثاني لا يصح إلا متى كان لا يعقل الوجوب إلا في ثاني حال الخطاب فيكون ما دل على اقتضاء الأمر للوجوب، قد دل على تعيينه بذلك الوقت، وذلك باطل، لأن الفعل يقع موقع الواجب في أي وقت أدى بلا خلاف، ولأنه لو تعين حتماً في أول أوقات الإمكان، لكان يؤدي قضاءً من بعد دليله الأمر المؤقت، ولأنه ورد مرسلًا، ونسبته إلى جميع أوقات الإمكان واحدة، فجري مجرى قول القائل: سادخل الدار، في أنه لا يفيد ثاني حالة الخطاب، ولأن فريضة الحج نزلت سنة ثمان، وحج رسول الله ﷺ سنة عشر.

أن الأمر إذا أفاد
التعجيل لم يخل، إما أن
يفيده بصريحه، أو
بمفهومه والأول باطل

وأما الموضع الثاني: وهو في وروده مؤقتاً^(١)، فاعلم أن الأمر متى ورد بالتوقيت، فإما أن يكون الوقت المضروب للفعل مساوياً أو زائداً عليه

فإن ساء فلا كلام. مثاله (الصوم) وإن زاد عليه فقد اختلفوا في أن الوجوب هل يتعلق بأول الوقت، أو بآخره، أو يتعلق بجمعيه، ومثاله (الصلاة). فعند (الشفعية) أن الوجوب يتعلق بأول الوقت، ثم اختلفوا، فقال بعضهم: إنما ضرب آخر الوقت للقضاء، ومنهم من قال: إنما ضرب ليدل على التأخير، والعزم بدل، ومنهم من لا يثبت العزم بدلاً، وهو قول جمهورهم، وعند الحنفية بآخره وإن جاز التعجيل، واختلفوا فيما فعل في أول الوقت، فمنهم من قال إنه نفل، يسقط به الفرض، ومنهم من قال هو موقوف، مراعى إن بلغ المكلف آخر الوقت كان فرضاً، وإلا كان نفلاً، وقد حكى عن أبي الحسن الكرخي^(٢) أنه يتعين وجوب الصلاة في حالين: أحدهما الشروع، والثاني، ببلوغ آخر الوقت وعند شيوخنا أن الوجوب يتناول الوقت كله، لكنه يجب بأوله موسعاً، وبآخره مضيقاً، واختلفوا فمنهم من يجعل العزم بدلاً ومنهم من لا يجعله بدلاً، وهو اختياره رحمته.

وإن زاد عليه فقد اختلفوا في أن الوجوب هل يتعلق بأول الوقت، أو بآخره، أو يتعلق بجمعيه

عن أبي الحسن الكرخي أنه يتعين وجوب الصلاة في حالين: أحدهما الشروع، والثاني، ببلوغ آخر الوقت.

(١) القيد بوقت يتقص عن الفعل بمنع الأمر به إلا عند مجوز تكليف مالا يطاق، وبوقت يساويه كالصوم، يتعلق الوجوب بجمعية على سواء. ويجب، ثم اختلفوا فعند أبي طالب، وأكثرهم أنه يدل عنه، وعند أقلهم أنه ليس يدل قال جمهور الشافعية: بل بأوله، وخرجه أبو طالب للهادي عليه السلام، واختلفوا فيما فعل في آخره، فقيل: قضاء وقيل: أداء، وهو وقت تأديته الوجوب. قال الحنفية ورواية عن القاسم، بل تأخير، ثم اختلفوا فيما فعل في أوله، فقيل نفل يسقط به الفرض، وقيل: واجب معجل. الكرخي: موقوف على آخره، فإن بلغه المكلف ففرض، وإن لم يبلغه أو سقط تكليفه فنفل، ومن مات في أثناء الموسع بعد العزم على الفعل، لم يأنم بتأخير، ويأنم في الأصح من آخر لفتر عذر مع ظن الموت، فإن لم يموت ثم فعله في وقته، فالمنتار وفقاً للجمهور أنه أداء خلافاً للباقلاني. ر: إبراهيم بن محمد الوزير: الفصول اللؤلؤية: في أصول فقه العترة: ١٤٥-١٤٦.

(٢) أبو الحسن الكرخي (ت ٣٤٠هـ/٩٥٢م). هو: عبيد الله الحنفي، أديب وفقه انتهت إليه رئاسة الحنفية، توفي ببغداد، سنة ثلاثمائة وأربعين للهجرة الموافق تسمماتة واثنين وخمسين من الميلاد، تفقه عليه الرازي، والذامغاني، والشاشي، وأوسع العلم والرواية محدث، له مصنفات في فروع الفقه الحنفي. ر: ترجمته في: ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ر: ١٥ ص ٣٩ محالة: معجم المؤلفين: ج: ٢٣.

والكلام من هذه الجملة يقع في ثلاثة مواضع.

أحدها: في الدلالة على صحة ما ذهبنا إليه ابتداء.

والثاني: في إبطال قول كل واحد من المختلفين على انفراده.

والثالث: في العزم وما يتصل به.

أما الموضع الأول: ^(١) فالذي يدل على أن الوجوب يتعلق بالوقت

كله أن الذي يعلق الوجوب بوقت دون غيره إنما هو الأمر

ولولا ذلك لالتحق بالأوامر المطلقة، التي لم تتناول وقتاً دون غيره،

ولا شك أن الأمر يتناول الوقت المضروب المحدد بأول وآخر، فتخصيصه

ولا شك أن الأمر
يتناول الوقت
المضروب المحدد بأول
وأخر

(١) الأمر إذا أورده الحكيم سبحانه مؤقتاً بوقت فلا يخلو الحال فيه من ثلاثة أوجه، إما أن يكون الوقت غير متسع لذلك الفعل، وهذا لا يجوز وروده من الله سبحانه، لأنه تكليف ما لا يمكن، وذلك قبيح والله لا يفعل القبيح، أو يكون الوقت مساوياً للفعل، وذلك يجوز وروده من الحكيم سبحانه وتعالى، ولا خلاف في وجوب فعله في ذلك الوقت كالصيام مثلاً. أو يكون الوقت أكثر من ذلك الفعل، كالصلاة المأمور بها من دلوك الشمس إلى غسق الليل، وهذا الذي وقع فيه الخلاف، وللعلماء فيه ثلاثة أقوال، أحدها: أن الوجوب متعلق بأول الوقت، وإنما ضرب له آخره لكي إذا فات يقضي فيه ولا يقضي بعده أصلاً وحكى شيخنا رحمه الله عن القاضي شمس الدين رضي الله عنه وأرضاه: أن القائلين بهذا القول قد انفرضوا فلا يعلم به قائل، منهم من قال: إنما ضرب ليدل أن الفاعل غير في أن يفعله في الأول، وبين أنه يجوز له تأخيره بشرط العزم على أدائه، ومنهم من لا يوجب العزم، والذي عليه عامة أصحاب الشافعي أنه يجب في أول الوقت وله تأخيره من غير بدل هذا كله على قول من يقول إن الوجوب يتعلق بأول الوقت. وثانيها: أن الوجوب يتعلق بآخره، وهذا هو مذهب جماعة من أصحاب أبي حنيفة، غير محمد بن شعاع. ثم اختلف القائلون بهذا القول، فمنهم من قال: المفعول في أول الوقت نفل سقط به الفرض، ومنهم من قال موقوف مراعى إن بلغ آخر الوقت، وهو باق على شرط التكليف كان ما فعله في أوله فرضاً، وإن بلغ آخر الوقت وقد زال شرط التكليف كان نفلاً. ومثال ما اختلف فيه الجميع قوله تعالى: ﴿أَنِصِرُوا الصَّلَاةَ.....﴾ [الإسراء: ٧٨] فأوجب سبحانه إقامة الصلاة من دلوك الشمس إلى غسق الليل على سواء في اللفظ والإرادة، فلم يكن لتعليق الوجوب بأول الوقت دون آخره، أو بتعليقه بآخره دون أوله وجه، كما ذهب إليه من قدمنا ذكره، ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ٥٩-٦٠.

بأوله أو بآخره يحكم على ظاهره، فلم يجوز. توضيحه أن الأمر المؤقت في نسبه، إلى أول الوقت وآخره، ويجرده عن تعيينه بمثابة المرسل فكما لا يجوز التحكم في المرسل، كذلك هاهنا، مثال المسألة قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ [الإسراء: ٧٨].

توضيحه أن الأمر المؤقت في نسبه، إلى أول الوقت وآخره، ويجرده عن تعيينه بمثابة المرسل.

فإن الآية كما ترى لم تعرض للتعيين بأول الوقت، ولا بآخره، فإما أن يتعلق الوجوب بالوقت معاً فهو الذي نقول: وإما أن لا يتعلق بشيء منه فذلك يكون إلغاء لكلام الحكيم، مع إمكان استعماله، فإما أن يقتصر الوجوب على بعض من دون بعض منه دون تخصيص فذلك لا يجوز.

أما الموضع الثاني: وهو في إبطال قول كل واحد من المخالفين على انفراده. أما من قال بالأول فقد أبعد

لأن الواجب ما يستحق الذم بتركه، ولا قائل بذلك في مسألتنا ولأنه ليس في الآية التفصيل الذي قالوه، فهو تحكم، ولأنه لو ضرب آخر الوقت للقضاء، لسقط القضاء بعده، وقد دل الدليل على خلافه، ولأن المعلوم أنهم كانوا على عهد النبي ﷺ لا يقضون، ووقت الاختيار باق، وكلامنا في ذلك، ولأن التحديد متعذر، وإلا فعلم الفصل بين وقت القضاء والأداء، وأما من قال بالثاني، فيقال له لسنا نعني بالوجوب إلا تضمن المصلحة والخروج عن عهدة الأمر وذلك مما لا خلاف فيه، وقولهم إنه نفل يسقط به الفرض غير سديد إذ لو كان كذلك لجاز أن يؤديها بهذه النية، وقولهم بالمراعاة، فاسد إذ الفعل لا يكتسب حكماً بعد تقضيه ومضى وقته.

لأن الواجب ما يستحق الذم بتركه، ولا قائل بذلك في مسألتنا ولأنه ليس في الآية التفصيل الذي قالوه، فهو تحكم، ولأنه لو ضرب آخر الوقت للقضاء، لسقط القضاء بعده، وقد دل الدليل على خلافه، ولأن المعلوم أنهم كانوا على عهد النبي ﷺ لا يقضون، ووقت الاختيار باق، وكلامنا في ذلك، ولأن التحديد متعذر، وإلا فعلم الفصل بين وقت القضاء والأداء، وأما من قال بالثاني، فيقال له لسنا نعني بالوجوب إلا تضمن المصلحة والخروج عن عهدة الأمر وذلك مما لا خلاف فيه، وقولهم إنه نفل يسقط به الفرض غير سديد إذ لو كان كذلك لجاز أن يؤديها بهذه النية، وقولهم بالمراعاة، فاسد إذ الفعل لا يكتسب حكماً بعد تقضيه ومضى وقته.

أما الموضع الثالث: في العزم فاعلم أن من يختار كونه
بدلاً، يحتج بأنه لو جاز تأخيره ولا عزم للحق بالنقل

ومتى وجب العزم فقد
ثبت كونه بدلاً، ومن
لا يختار كونه بدلاً

ومتى وجب العزم فقد ثبت كونه بدلاً، ومن لا يختار كونه بدلاً
يقول: لا يكفي وجوبه في كونه بدلاً، إذ قد ثبت أن البديل، والمبدل
يتضمنهما طريق واحدة. وها هنا العقل دل على لزوم العزم، والشرع دل
على لزوم المعزوم عليه. وبعد فلو كان بدلاً لأسقط أداءه المبدل عنه، لأن
هذا سبيل الإبدال.

واتصل بذلك الكلام
في أن الوقت بوقت
متى لم يفعل فيه ما
تناوله فهل يجب من
بعد بحكم الأمر الأول
أم لا؟

فصل: واتصل بذلك الكلام في أن الوقت بوقت متى لم يفعل فيه ما
تناوله فهل يجب من بعد بحكم الأمر الأول أم لا؟ وقد حكى ذلك عن
بعضهم، وعند الشيوخ لا يجب، والذي يدل على ذلك أن الأمر
كما اقتضى أداء الفعل، اقتضى أداء في ذلك الوقت بعينه وما يقع
من بعده لا يتناوله الأمر الأول، فاحتاج إلى دليل ثانٍ، وبعد
فالتعليق بالوقت كالتقييد بالشرط فكما لا يجب ما لم يختص بالشرط
فكذلك ما لم يختص بالوقت.

فصل: ومن قال بالفور في المطلق، اختلفوا، فمنهم من مرّ
على القياس وهو الحسن وأبو عبدالله، ومنهم من اقتصر على لفظ
الأمر، وقال إن الأمر كانه قال افعلوا في كذا فإن فات ففيما يليه
ثم كذلك.

أما الفصل الرابع : فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع :

أحدها: في الأمر متى ورد مقيداً بالصفة ومشروطاً^(١)، والثاني: في حكمه إذا ورد مكرراً لا معطوفاً، والثالث: في حكمه منسوقاً ومعطوفاً.

أما الموضع الأول: فقد اختلفوا فمنهم من قال إنه

يقتضي التكرار وهم القائلون بالتكرار في المطلق وغيرهم

فمنهم من قال إن
يقتضي التكرار،
ومنهم من قال: لا
يقتضيه.

ومنهم من قال لا يقتضيه وهو قول شيوخنا: والظاهر من مذهب الفقهاء، والذي يدل على ذلك أنه لو أفاده لم يخل إما أن يفيد بصريجه أو بمفهومه، والأول باطل لأنه كان يجب أن يعقل من فائدة الخطاب ما عقلوه. والثاني لأنه إنما يجب ذلك لو فهم من الشرط معنى العلة وذلك لا يستمر، ألا ترى أن القائل إذا قال: طلقها إن دخلت الدار، فإنه لا يفهم من هذا الشرط تكرار الطلاق، كيفما تكرر الدخول، ولأنه قد ثبت أن المطلق لا يقتضي التكرار، وتعليقه بالشرط علة، فلا شبهة في اقتضاء

ولأنه قد ثبت أن
المطلق لا يقتضي
التكرار.

(١) اختلف أهل العلم في الأمر إذا قيد بشرط أو صفة هل يقتضي التكرار أم لا ؟ فذهب جماعة ممن وافق في أنه إذا أطلق لم يفد التكرار إلا أنه إذا علق بشرط أو صفة أفاد التكرار، والذي عليه أصحابنا، وهو المروي عن أبي الحسين أنه لا يتكرر بتكرر الصفة، وهو الذي نخشاه، والذي يدل على صحة ما قلناه: أن تعليقه بالصفة والشرط لا يفيد من جهة ظاهره أكثر من إيقاعه عند حصول الشرط، ووجود الصفة، لأن المعلوم أن أحدنا إذا قال لو كيـله: طلقها إن دخلت الدار، أو قال اشتر اللحم السمين إن دخلت السوق، لم يفد الظاهر تكرار الطلاق، والشراء، كلما دخلت الدار، وكلما وجد اللحم السمين، بخلاف ما لو علقه بما يقتضي التكرار من قبل ظاهره مثل قوله: لو كيـله: كلما دخلت الدار نطقها، ولخادمه: كلما دخلت السوق فاشتر اللحم السمين، ر: عبد الله بن حمزة: صغرة الاختيار: ص ٦٤.

التكرار، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]
وكذلك متى قيد بلفظ عموم، كقول القائل: كلما دخلت الدار فطلقها.
ومتى قيل: فما فائدة التقييد بالصفة والشرط؟ قلنا: أن يكون ما لم يحصل
عليهما منفي على أصل العقل. ومتى قيل: الحكم يتكرر بتكرر العلة،
نكذلك الشرط. قلنا: العلة مؤثرة والشرط مصحح.

وأما الموضع الثاني: وهو في الأمر متى تكرر من غير حرف عطف^(١)
فقد اختلفوا فمنهم من حمله على التكرار، وهو قول القاضي: إلا
عند حالتين، العادة والتعريف. ومنهم من منع من ذلك، وبه قال إمامنا
المصور بالله عليه السلام، وحكاه عن شيخه رحمته ظاهراً.

(١) اعلم أن الأمر إذا ورد بعده أمر من غير حرف عطف فلا يخلو، إما أن يكونا في جنس واحد،
أولاً في جنس واحد، فإن لم يكونا في جنس واحد، فلا خلاف أن الثاني يقتضي خلاف ما
يقتضيه الأول، مثاله أن يقول الأمر: صل ركعتين صم يوماً. وإن كانا في جنس واحد، فإما
أن يكونا نكرتين يقتضيه الأول أن يكونا نكرتين بل كان الثاني معرباً بالالف واللام، وجب
حملهما على مأمور واحد لأجل تعريف العهد، مثاله أن يقول: صل ركعتين، صل ركعتين.
ولهذا قال ابن عباس في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، إِنْ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٥]،
[٦] لن يغلب عسر يسرين، وهذا مما لا يظهر فيه الخلاف. وإن كانا نكرتين، فإما أن يصح
التكرار في المأمور به أم لا؟ إن لم يصح التكرار في المأمور به حمل الأمر الثاني على التأكيد،
لما اقتضاه الأمر الأول بلا خلاف، مثاله: أن يقول القائل لغيره: اقتل زيداً، اعتق فلاناً. وإن
كان المأمور به مما يصح فيه التكرار فإما أن يكون هناك قرينة، أو لا يكون هناك قرينة، وجب
حمل الكلام على حسب ما تقتضيه القرينة بلا خلاف، وإن لم يكن هناك قرينة فهذا النوع هو
الذي ينبغي حصول الخلاف فيه. ر: المقنع في أصول الفقه، الإمام يحيى بن الحسين. وحاشية
صفوة الاختيار: ص ٦٥.

الأمر متى تكرر من
غير حرف عطف، فقد
اختلفوا فمنهم من
حمله على التكرار،
ومنهم من منع من
ذلك.

واعلم: أن الأمرين إما أن يتناولوا جنساً أو جنسين، فإن تناولوا جنسين اقتضيا فعلين، ولا تكرار، وإن تناولوا جنساً فإما أن يردا مطلقين أو مؤقتين، فإن كانا مؤقتين، فإما أن يتضمنا وقتاً واحداً، أو وقتين، وإن تضمنا وقتاً واحداً، فلا يخلو إما أن يتسع للمأمورين، فإن اتسع للمأمور فقط، كان إحدهما أمراً والثاني تأكيداً، وإن اتسع لمأمورين فسيأتي في نظيره، وإن كان الأمران مطلقين فإما أن يتناولوا عيناً واحدة، بظاهرها أولاً، فإن تناولوا عيناً واحدة، فإما أن يصح تزايد الفعل أم لا، فإن امتنع فاحدهما أمر، والثاني تأكيد لا محالة، وإن صح التزايد فذلك نحو أن يقول: اضرب زيداً، اضرب زيداً، وهاتنا اختلفوا فمن حمله على التكرار يحتاج بأن كل واحد من الأمرين لو انفرد لاقتضى مأموراً به ومضامته مثله لا يُغَيَّرُ صيغته؟ ووضعه فلا يغير فائدته، واعترض ذلك رضي الله عنه بأن الذي يفيد الأمر بوضعه وجوب فعل ونحن نجعله مستنداً لهما معاً، وغير محتج أن يدل على المدلول دليلان، ولأنه يبطل بالإرادة والخبر، ولأنه إما أن يدعي الوضع أو القياس، والأول باطل، لأننا لا نسلم أن الأمر وضع لإنفاذ مأمور إلا متى انفرد^(١)، والثاني باطل، لأننا رأيناهم يأمرؤن ثم يؤكدون. وإن تناولوا أكثر من عين فلا يخلو إما أن يصح التزايد أولاً وهو كالأول.

وإن كان الأمران
مطلقين فإما أن يتناولوا
عيناً واحدة، بظاهرها
أولاً، فإن تناولوا عيناً
واحدة، فإما أن يصح
تزايد الفعل أم لا، فإن
امتنع فاحدهما أمر،
والثاني تأكيد لا محالة

(١) في (ب): الأمر انفرد.

وأما الموضع الثالث: في الأمر متى^(١) ورد معطوفاً، فاعلم
أنه إما أن يتناول غير ما تناوله الأول في الجنس أم لا

فإن أفاد غيره كان المخاطب في حكم المبتدئ فيحمل على مقتضاه،
كان يقول صلّ وصم، وإن تناول الجنس فإما أن يختلفا بوجه أم لا، فإن
خالفه فكمثل، وإن لم يخالفه فإما أن يردا مطلقين أو مؤقتين، فإن كانا
مؤقتين فإما بوقت أو وقتين، فإن تضمنهما وقتان تناولا فعلين، وإن
تضمنهما وقت واحد، فإما أن يتسع لفعل أو لفعلين، وإذا اتسع لفعل
فقط كان أحدهما أمراً والثاني تأكيداً، أو كانا موجبين معاً للفعل، وإن
اتسع لفعلين فسيأتي في نظيره، وإن كانا مطلقين، فإما أن يتناولا عيناً أو
أكثر، فإن تناولا عيناً فإما أن يتزايد ما علق عليها أولاً، فإن امتنع التزايد
حمل على اقتضاء فعل واحد، وإن صح التزايد فإما أن يدخل أحد
الفعلين تحت الآخر أو لا، فإن لم يدخل أحدهما تحت الآخر حمل الأمران
على مأمورين، وإن دخل أحدهما تحت الآخر فإنه يدل على أن المأمور
الثاني غير ما أفاده الأول، كذا ذكره في الكتاب، فإن تناولا أكثر من عين
فلا يخلو إما يصح التزايد أو لا، ويساق المساق الأول.

(١) إذا عطف أحد الأمرين على صاحبه فلا يخلو الحال فيه من ثلاثة أوجه: أولها: أن يفيد الثاني مثلاً
أفاد الأول من غير زيادة ولا نقصان فالواجب حمله على مراد ثان لاستحالة عطف الشيء على
نفسه، مثاله أن يقول: أقم الصلاة اليوم، وأقم الصلاة غداً. وثانيها: أن يفيد غير ما أفاده الأول في
شرطه وصنعه فلا خلاف في أنه يجب حمله على مقتضاه. وثالثها: أن يفيد بعض ما دخل تحت
الأول، فالواجب أن يحمل الثاني على أنه أراد به غير البعض الذي دخل تحت الأول ومن الناس
من يخالف ذلك. والذي يدل على صحة ما قلناه، أن من حق المعطوف أن يقتضي غير ما يقتضيه
المعطوف عليه، وذلك ظاهر في اللغة كما أن أحدنا إذا قال: رأيت الزيدين. علمنا أن زيداً الثاني
غير الزيدين الأولين ولهذا يصح أن يقول: زيداً بن عبد الله، وزيد بن عمرو، وزيد بن خالد. ولو
فسر زيد بأحد الزيدين الأولين كان ذلك خلقاً من الكلام، والأمر والخبر في ذلك سواء كما إذا
قال لحامدة: احملي عودين وعوداً، ولم يخرج عن عهدة الأمر بحمل عودين فصح ما قدمنا حمل
ذلك على مأمورين. ر: عبد الله بن حزة: صفوة الاختيار: ص ٦٦.

وإن كانا مطلقين، فإما
أن يتناولا عيناً أو
أكثر، فإن تناولا عيناً
فإما أن يتزايد ما علق
عليها أولاً، فإن امتنع
التزايد حمل على
اقتضاء فعل واحد

النمط الثاني الكلام في النواهي: وهو يتضمن فصلين أحدهما في ماهيته، والثاني في فائدته

أما الفصل الأول: فالنهي هو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء دون الخضوع مع كونه كارهاً لما تناولته الصيغة، والكلام في أنه لماذا يكون نهياً يجري على نحو ما تقدم.

وأما الفصل الثاني: في فائدة النهي فله فائدتان: التكرار والفساد^(١)، وذلك يتضمن موضعين.

أما الموضع الأول: فله طرفان:

أحدهما: في وروده مطلقاً، ولا خلاف في أنه يفيد التكرار للانتهاج وحظر الفعل بحقيقته لغة وشرعاً.

والثاني: في وروده مقيداً بالصفة والشرط، فعندنا أنه يوجب التكرار أيضاً خلافاً لأبي عبد الله، والذي يدل على ذلك أن النهي يفيد دوام الانتهاج بوضعه وتعليقه بالصفة، والشرط لا يغير وضعه فيجب ألا يغير فائدته.

(١) النهي: قول إنشائي ذال على المنع من الفعل حتماً على جهة الاستعلاء وله حرف واحد، وهو لا الجازمة نحو: لا تفعل بالتاء للمخاطب، والياء للغائب، وتستعمل صيغته في معان، وهي التحريم، والكراهة، والتهديد والتحقير، وبيان العاقبة والدعاء، التماسي، الإشارة وهي مجاز فيما عدا الأولين: حقيقة في الخطر، وقيل: في الكراهة، وقيل: مشتركة بينهما، وقيل: متواطئة. فبهما، فهي للقدر المشتركة بينهما، وهو طلب الكف استعلاء، وقيل بالوقف بمعنى لا تدري لأي معنى وضعت، فالخلاف كما تقدم في الأمر.

النهي هو قول القائل
لغيره لا تفعل على
جهة الاستعلاء دون
الخضوع مع كونه
كارهاً لما تناولته
الصيغة.

والنهي فائدتان:
التكرار والفساد.

وأما الموضع الثاني: فقد اختلفوا في أن النهي^(١)

هل يقتضي فساد المنهي عنه أم لا ؟

فمنهم من قال به مطلقاً، ومنهم من منع منه مطلقاً، ومنهم من قال في أن النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه أم لا ؟ فمنهم من قال به مطلقاً، ومنهم من منع منه مطلقاً.

فمنهم من قال به مطلقاً، ومنهم من منع منه مطلقاً، ومنهم من قال إن تناوله النهي لمعنى يخصه اقتضى فساداً، كالربا وإلا لم يقتض ذلك فيه كالباع وقت النداء، ومنهم من قال إن المنهي عنه متى كان يفعله يزول شرط من شرائط الحكم اقتضى فساداً، كبيع الغرر، ومتى لم يكن كذلك، لم يفسد، ومنهم من قال إن كان يتوصل بالفعل إلى تحليل فهو فاسد، كاكل الميتة، وإلا فلا، ومنهم من قال: ما تناوله النهي لحق الغير لم يفسد كالنهي عن بيع حاضر لباد، وما تناوله في الأصل، كالنهي عن بيع الغرر،

(١) اختلفوا في أن النهي عن التصرفات، والعقود المقيدة لأحكامها كالبيع والنكاح، ونحوهما، هل يقتضي فسادها أم لا ؟ فذهب جماهير الفقهاء من أصحاب الشافعي، ومالك وأبي حنيفة، والحنابلة، وجميع أهل الظاهر، وجماعة من المتكلمين إلى فسادها، لكن اختلفوا في جهة الفساد، فمنهم من قال إن ذلك من جهة اللغة. ومنهم من قال إنه من جهة الشرع دون اللغة. ومنهم من لم يقل بالفساد. وهو اختيار المحققين من أصحابنا كالقفال، وإمام الحرمين، والغزالي، وكثير من الحنفية، وبه قال جماعة من المعتزلة كأبي عبد الله البصري، وأبي الحسن الكرخي، والقاضي عبد الجبار، وأبي الحسين البصري وكثير من مشايخهم، ولا نعرف خلافاً في أن ما نهى عنه لغيره أنه لا يفسد كالنهي عن البيع في وقت النداء ويوم الجمعة إلا ما نقل عن مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه. والمختار أن ما نهى عنه لعينه، فالنهي لا يدل على فساد من جهة اللغة بل من جهة المعنى، أما أنه لا يدل على الفساد من جهة اللغة فلا لأنه لا معنى لكون التصرف فاسداً سوى انتفاء أحكامه وثمراته المقصودة منه وخروجه عن كونه سبباً مفيداً لها، والنهي هو طلب ترك الفعل ولا إشعار له بسلب أحكامه وثمراته، وإخراجه عن كونه سبباً مفيداً لها. ولهذا فإنه قال: نهيتك عن ذبح شاة الغير بغير إذنه لعينه، ولكن إن فعلت حلت الذبيحة، وكان ذلك سبباً وإن فعلت ملكتها، ونهيتك عن بيع مال الربا بيجس متفاضلاً لعينه، وأن لا يكون متفاضلاً، ولو كان النهي عن التصرف لعينه مقتضياً لفساد، لكان ذلك متناقضاً، وأما أنه يدل على الفساد من جهة المعنى، فذلك لأن النهي طلب ترك الفعل، أولاً لمقصود: لا جائز أن يقال أنه لا لمقصود. ر: الأمدى: الإحكام:

وأكل الميتة، ويصحبه زوال شرط شرعي يفسد، وفصل أبو الحسين فقال: إنه في العبادات يقتضي الفساد دون الإيقاعات، والمعاملات. وذلك هو اختياره رضي الله عنه وجه القول الأول، إجماع السلف والخلف، على الاحتجاج بنهي الله تعالى، ونهي رسوله على فساد العقود في البياعات، والإيقاعات، من غير تناكر، كحكمهم بفساد بيع درهم بدرهمين، وبيع الفرر^(١)، والمحاقلة^(٢)، والمزابنة^(٣)، وغير ذلك، وكحكمهم بفساد نكاح الشغار^(٤)،

(١) باب من يئخد في البيع: حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أن رجلاً ذكر للنبي ﷺ أنه يئخد في البيوع، فقال: «إذا بايعت فقل لا خلافة» أخرجه البخاري في: ٣٤، كتاب البيوع: ٤٨، باب ما يكره من الخداع في البيع حديث ٢١: ٩٨١ كتاب البيوع. باب: تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا. ص: ٢٢١. من اللؤلؤ والمرجان. فيما اتفق عليه الشيخان. (٢) باب النهي عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة، وبيع الثمرة قبل بدو صلاحها، وعن بيع المعامرة، وهو بيع السنين حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنها: نهى النبي صلى الله عليه وآله عن المخابرة والمحاقلة، والمزابنة، وعن بيع الثمر حتى يبدو صلاحها، وأن لا تباع إلا بالدينار والدراهم إلا العرايا. أخرجه البخاري في: ٤٢. كتاب المساقاة: ١٧. باب: الرجل يكون له عمر أو شرب في حائط أو في نخل. اللؤلؤ والمرجان: ص: ٢٢٢. كتاب البيوع: ٢١. باب: الأرض تمنح. عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وآله نهى عن المزابنة والمحاقلة: والمزابنة اشتراء التمر بالتمر في رؤوس النخل: أخرجه البخاري في: ٣٤. كتاب البيوع: ٨٢. باب: بيع المزابنة، وهو بيع الثمر بالتمر. ر: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان: ص: ٢١.

(٣) حديث رافع بن خديج، وسهل بن أبي حنيفة: أن رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وآله نهى عن المزابنة، بيع التمر بالتمر، إلا لأصحاب العرايا فإنه أذن لهم. أخرجه البخاري في: ٤٢. كتاب المساقاة: ١٧. باب: الرجل يكون له عمر، أو شرب في حائط أو في نخل: حديث ٩٨٧. من اللؤلؤ والمرجان: ص: ٢٢١. كتاب البيوع: باب: تحريم الرطب بالتمر.

(٤) عن ابن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وآله نهى عن الشغار. الشغار: أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته ليس بينهما صداق. أخرجه البخاري في: ٦٧. كتاب النكاح: ٢٧. باب الشغار. ر: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه. الشيخان: ص: ١٩٦.

وفصل أبو الحسين فقال: إنه في العبادات يقتضي الفساد دون الإيقاعات، والمعاملات

والمتعة^(١)، وسائر أنواع الأنكحة المنهي عنها، وإجماعهم حجة؛ ولأنه لو كان صحيحاً لكان طريقه الشرع والشرع يمنع منه فكيف يصححه؟ ولأنه لو كان صحيحاً لكان ما يصححه من خطاب الشرع، إما أن يكون أمراً، أو ندباً، أو إباحة، وكل ذلك يمنع منه النهي؛ ولأن النهي ضد الأمر، والأمر يفيد الأجزاء فوجب في النهي عكسه لأنهما طرفا نقيض، ولقول النبي ﷺ: «من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد»^(٢).

وجه القول الثاني: أن النهي إنما يتناول قبح الفعل، وفساده، هو لزوم القضاء، وهما أمران لأن وضع النهي لغوي، وفساد العبادة شرعي

وجه القول الثاني: أن النهي إنما يتناول قبح الفعل، وفساده، هو لزوم القضاء، وهما أمران لأن وضع النهي لغوي، وفساد العبادة شرعي، فلا يجوز أن يكون موضوعاً له. وبعد فقد ثبت جواز الطواف على دابة مغضوبة، والذبح بسكين مغضوب، وإن كان قبيحاً.

(١) عن عبدالله بن مسعود قال: كنا نغزو مع النبي صلى الله عليه وآله وليس معنا نساء، فقلنا: ألا نخمصي؟ فنهانا عن ذلك. فرخص لنا بعد ذلك أن نتزوج المرأة بالثوب، ثم قرأ: يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم. أخرجه البخاري في: ٦٥. كتاب التفسير (٥) سورة المائدة (٩) باب لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم حديث ٨٨٧. اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان. ص: ١٩٥، ١٩٦. وعن جابر بن عبدالله وسلمة بن الأكوع قال: كنا في جيش فأتانا رسول الله ﷺ فقال: «إنه قد أذن لكم أن تستمتعوا فاستمتعوا». أخرجه البخاري في ٢٧. كتاب النكاح ٣١. باب نهى رسول الله ﷺ عن نكاح المتعة آخر حديث رقم ٨٨٨ كتاب النكاح. ص: ١٩٦. اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان. وعن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: أن رسول الله ﷺ نهى عن متعة النساء يوم خيبر، وعن أكل لحوم الحمير الإنسية. أخرجه البخاري في ٦٧. كتاب المغازي: ٣٨ باب غزوة خيبر. ر: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ص: ١٩٦.

(٢) أخرجه البخاري، ومسلم، وأبو داود، وابن ماجه، عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد». ر: عبد الله بن الصديق الحسني: الكنز الثمين في أحاديث النبي الأمين، برقم ٣٥٣٥: ص: ٥٤٤.

وجه القول الثالث: إن العادة^(١) إنما تؤدي على سبيل القرية، ولا قرية في المعصية، فيجب ألا تكون صحيحة، فأما الإيقاعات والمعاملات مما ليس بعبادة فقد علمنا أن النهي لم يقض فيها بفساد كالذبح بسكين مغصوب، والبيع وقت النداء عند الأكثر، لأن الفساد حكم من أحكام الفعل، والنهي إنما يفيد منعه وحظره ولا يعرض لما سواه.

أحدها في شرائط الأمر، وفي النهي على التخيير، وليما يتفق فيه الأمر والنهي، وما يفترقان فيه.

فصل نختم به الباب والكلام منه يقع في ثلاثة مواضع

أحدها: في شرائط الأمر^(٢).

ثانيها: في النهي على التخيير.

ثالثها: فيما يتفق فيه الأمر والنهي وما يفترقان فيه.

(١) في (ب) لا وجود لكلمة العادة.

(٢) قال صاحب الفصول للؤلؤة: وللأمر والنهي شروط منها: ما يرجع إليهما، وهو ألا يكون الأمر والنهي في أنفسهما مفسدة، وأن يتقدما بالقدر الذي يتمكن فيه من معرفة ما تناولا، وهو أربعة أوقات، وقت سماعها، ووقت النظر في حكمها، ووقت حصول العلم أو الظن لحكمها، ووقت الأخذ فيها، ويجوز بأكثر وفقاً للبصرية، وخلافاً للبغدادية، وأوجبت الأشعرية، والتجارية، مقارنتهما كالقدرة. وما تقدم فهو للإعلام عندهم، وأن يتمكن المخاطب من فهمهما، لا ورودهما بلسانه خلافاً للحنفية فيه، ومنها ما يرجع إلى الأمر، والنهي، وهو أن يعلم من حالها ما ذكر، ومن حال المأمور به، والنهي عنه ما سيذكره ويتفقان في أن كل واحد منهما يستعمل حقيقة ومجازاً، وأن سبب كل واحد منهما سبب صفة فاعله، وأن الاستعلاء معتبر فيهما عرفاً، وأن يكون كل منهما مطلقاً ومقيداً بشرط أو صفة فيقصر عليهما، وأنه يشترط فيهما الشروط المذكورة في حسن التكليف ويختلفان في لفظ الأمر مشترك، بخلاف لفظ النهي، وفي اختلاف صيغتهما، ومن الأمر المطلق يخرج عهده مرة على الأصح ولا يخرج من عهدة النهي المطلق إلا بدوام الانتهاء على الأصح، وأن الأمر يقتضي حسن المأمور به، والنهي قبح المنهي عنه، وأن المقصود من الأمر حصول الفعل، ومن النهي الكف عنه، وأن فاعل. ما تناوله الأمر يسمى مطيعاً، وما تناوله النهي يسمى عاصياً، وأن الأمر ينتظر فيه إلى إرادة لفظه، وإرادة مدلوله. قال أبو علي وإرادة كونه أمراً بخلاف النهي، وأن الأمر يوصف بكونه أمراً لإرادة، والنهي يوصف بكونه نهياً للكراهة. ر: إبراهيم بن محمد الوزير: الفصول للؤلؤة: ص: ١٥٥ و ١٥٦.

أما الموضع الأول: فللأمر شرائط ترجع إليه، وإلى الأمر،
والمأمور والمأمور به، فالشروط الراجعة إليه ثلاثة:

أحدها: أن لا يكون مفسدة في نفسه.

وثانيها: أن يرد بلسان المخاطب.

وثالثها: أن يتقدم بالقدر الذي يمكن معرفة ما تناوله خلافاً
للتجارية^(١) والذي يدل على ذلك أن المكلف لا بد من أن يعلم صفة ما
تناوله الأمر، وإنما يعلمه بالنظر، ويستحيل أن يكون ناظراً، قاطعاً وجائز
بعد ذلك أن يتقدم بأكثر مما يحتاج إليه خلافاً للبغدادية والذي يدل على
أن توطين المكلف نفسه على امتثاله غرض صحيح، وليس هاهنا أحد
وجوه القبح فكان حسناً. والشروط الراجعة إلى الأمر، وهو الله تعالى: أن
يعلم من حال الأمر ما ذكرنا ومن حال المأمور، والمأمور به، ما سنذكره،
وأن يكون له في الأمر غرض صحيح، وهو التعريض لمنزلة لا تنال إلا
به، وأن يكون عالماً بأنه سيثيبه إن أطاع متى كانت الحال حال سلامة،
والشروط الراجعة إلى المأمور به أن لا يكون مستحيلًا في نفسه، كالجمع
بين الضدين، وأن يكون له صفة زائدة على حسنه. والشروط الراجعة إلى
المأمور، أن يكون مراد العلة فيما تناوله الأمر.

(١) تنسب هذه الفقرة إلى الحسين بن محمد التجار، وتقول مصادر التاريخ: إن الحسين التجار،
أحدث مذاهب شنيعة؛ منها: أن أفعال العباد خلق الله كسب للعبد، وأن الاستطاعة مع
الفعل، وأحدث القول بالبدل عن الموجود الحاصل لما لزمه أصحابنا على قول في الاستطاعة
تكليف ما لا يطاق ر: ابن المرتضى: المنية والأمل، شرح الملل والنحل. ص: ١٤٢.

الشروط الراجعة إليه
ثلاثة: أن لا يكون
مفسدة في نفسه. أن
يرد بلسان المخاطب.
أن يتقدم بالقدر الذي
يمكن معرفة ما تناوله
خلافاً للتجارية.

وأما الموضع الثاني: وهو في النهي على التخيير^(١):

اعلم أنه إما أن يكون
نهياً عنها على الجمع،
أو عن الجمع، أو على
البدل، أو عن البدل

فاعلم أنه إما أن يكون نهياً عنها على الجمع، أو عن الجمع، أو على
البدل، أو عن البدل، فإن كان نهياً على الجمع، فلما أن يمكن الانفكاك
عنها أجمع، أو لا، ففي الأول يحسن وفي الثاني يقبح، وإن كان نهياً عن
الجمع فلما أن يمكن أو لا يمكن، ففي الأول يحسن وفي الثاني يقبح، فاما
النهي على البدل، فكمثل، فإن كان نهياً عن المبدل، فلما أن يمكن الجمع
أو لا ففي الأول يحسن وفي الثاني يقبح.

وأما الموضع الثالث:
فاعلم أن الأمر والنهي
يشتركان في وجوه

وأما الموضع الثالث: فاعلم أن الأمر والنهي يشتركان في وجوه:

منها أن كلا منهما يوصف بحال فاعله، ومنها أن لكل واحد منهما
حقيقة ومجازاً، ومنها: أنهما ينقسمان إلى سؤال، وحتم، وطلب. ومنها:
اعتبار الخضوع والعلو في قسميهما، ومنها: القصور على الصفة والشرط
فيهما، والشرط في حسنهما، ويفترقان، في الأفراد والشركة، وفي
الصيغة، وفي التكرار، والوحدة، وفي الإجزاء، والفساد، وفي القبح،
والوجوب، وفي أن فاعل ما تناوله الأمر يسمى مطيعاً، وفاعل ما تناوله
النهي، يسمى عاصياً، فهذا عقد القول في الأمر والنهي.

ومنها: القصور على
الصفة والشرط فيهما،
والشرط في حسنهما.

(١) اعلم أن النهي عن الأشياء إما أن يكون نهياً عنها على الجمع أو عن الجمع بينها أو نهياً عنها
على البدل، أو نهياً عن البدل. أما النهي عنها على الجمع فهو أن يعمد الناهي إلى أشياء
فيتهي عن جميعها، فيقول الإنسان: لا تفعل هذا، ولا هذا ولا هذا، فيكون موجباً لخلو
أحدهما يمكن الإنسان لخلو منها لا يحسن النهي عن جميعها إيجاباً للخلو منها، إيجاباً ما لا
يمكن قبيح، ولا فرق بين أن يكون النهي إيجاباً للخلو من الشيء ونفيه، أو إيجاباً للخلو لغيره
لا تكن قائماً وإلا غير قائم، مثال الأول أن يقول للقائم، لا تفعل قياماً ولا قعوداً ولا حالة
من حالات. الإنسان، وما يمكن لخلو منه ضربان: أحدهما يمكن الإنسان أن لا يخلو منه،
والآخر لا يمكنه أن لا يخلو منه لأنه، ملجأ إلى الجميع، والأول ضربان: أحدهما يميز كونه
فاعلاً، والثاني لا يركونه فاعلاً، فالذي لا يميز نحو المضطجع لا يميز كونه فاعلاً للسكون من
نفسه، ويجوز أن يخلو من فعله، ومن فعل الحركة، لا يجوز أن ينهي عن الخلو منهما معا
لفقد التمييز: ر: أبو الحسين البصري، المعتمد: ١: ١٨٢ و ١٨٣.

الكلام في العموم والخصوص وهو يشتمل على أربعة فصول:

أولها : بيان معنى الخصوص والعموم .

وثانيها : في الفاظ الجمع والعموم .

وثالثها : في أقسام الخصوص ، وبيان ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز ،
وذكر الغاية التي ينتهي التخصيص إليها .

ورابعها : الكلام في ذكر العموم إذا خص وذكر ما يجوز التخصيص به وما
لا يجوز .

الكلام في العموم والخصوص وهو يشتمل على أربعة فصول

الكلام في العموم
والخصوص وهو
يشتمل على أربعة
فصول.

أحدها: بيان معنى الخصوص والعموم.

وثانيها: في الفاظ الجمع والعموم.

وثالثها: في أقسام الخصوص، وبيان ما يجوز تخصيصه، وما لا يجوز، وذكر الغاية التي ينتهي التخصيص إليها.

ورابعها: الكلام في ذكر العموم، إذا خص وذكر ما يجوز التخصيص به وما لا يجوز.

أما الفصل الأول: فالخصوص: ^(١) ما وضع لفائدة في عين واحدة أو استعير لها. ويسمى مخصصاً وخاصاً بهذا المعنى. والخاص في الأصل المخاطب به. والخصوص: اللفظ المفاد به، بعض ما كان يتناوله، لولا الخصوص. وقد يسمى خاصاً. والمخصص هو المخاطب بالخصوص. والتخصيص: إخراج بعض ما تناوله العموم مهما لم يكن ثم تراخ.

والمخصص هو
المخاطب بالخصوص

والتخصيص: إخراج
بعض ما تناوله العموم

(١) التخصيص: تمييز الجملة بالحكم ولهذا نقول خص رسول الله ﷺ بكذا وخص الغير بكذا، وأما تخصيص العموم فهو بيان ما لم يرد باللفظ العام. ويجوز دخول التخصيص في جميع الفاظ العموم من الأمر والنهي، والخبر، ومن الناس من قال لا يجوز التخصيص في الخبر كما لا يجوز النسخ وهذا خطأ لأننا قد بينا أن التخصيص ما لم يرد باللفظ العام، وهذا يصح في الخبر كما يصح في الأمر والنهي، ويجوز التخصيص إلى أن يبقى من اللفظ العام واحد. وقال أبو بكر القفال. من أصحابنا يجوز التخصيص في أسماء الجموع إلى أن يبقى ثلاثة، ولا يجوز أكثر منه، والدليل على جواز ذلك هو أنه لفظ من الفاظ العموم فجاز تخصيصه إلى أن يبقى واحد. دليله الأسماء المبهمة ك(من)، و(ما). ر: الشيرازي: للمع: ٣٠ و ٣١.

وأما العام، والعموم،

فهو: اللفظ المستغرق

لما يصلح لإفادته.

وأما العام، والعموم، فهو: اللفظ المستغرق لما يصلح لإفادته، قال
رحمه الله: وحقيقته في القول. واستعمال لفظه في المعاني، كقولهم عنهم
البلاء وعمهم المطر. والأقرب، أنه مجاز لأنه لا يطرد في كل شيء، ولا
يقال عنهم الأكل ولا الشرب، ولا النكاح، لأن ما أصاب الواحد من
البلاء ليس ما أصاب الآخر، وليس كذلك لفظ العموم، فإن اللفظ الذي
تناول زيدا هو بعينه تناول عمراً، وبكراً، وخالداً، وشملهم ولذلك
تفصيل قد ذكرناه في شرح الكتاب. ثم العموم^(١) منقسم ثلاثة أقسام:
عموم في اللفظ^(٢) والمعنى، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا
أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وعموم في المعنى دون اللفظ كقوله ﷺ في الهرة:

عموم في المعنى دون

اللفظ، وعموم في

اللفظ دون المعنى.

(١) القول في العموم والخصوص.

العموم: كل لفظ عم شيئين فصاعداً وقد يكون متناولاً لشيئين: كقولك عممت زيدا، وعمراً
بالعطاء، وقد يتناول جميع الجنس، كقولك عممت الناس بالعطاء، وأقل ما يتناول شيئين
وأكثره ما استغرق الجنس. والفاظه أربعة أنواع: أحدها: اسم الجمع إذا عرف بالآلف
واللام، كالمسلمين، والمشركون، الأبرار، والفجار. وما أشبه ذلك. وأما المنكر منه كقولك: من
مسلمون، ومشركون، وأبرار، وفجار، فلا يقتضي العموم، ومن أصحابنا من قال: هو
للعوم، وهو قول أبي علي الجبائي، والدليل على نسب ذلك أنه نكرة فلم يقتضِ الجنس
كقولك رجل مسلم. ر: الشيرازي: اللمع: ص: ٢٦، ٢٧.

(٢) اعلم أن ما لفظه عام في اللغة ضربان: أحدهما عام على الجمع والآخر عام على البدل.
والأول ضربان: أحدهما يكون عاماً لأن فيه اسماً موضوعاً للعموم والآخر يكون عاماً لأنه
اقترب بالاسم ما أوجب عموم، والاسم العام ضربان أحدهما: لا يختص ما يعقل ولا ما
يعقل، بل يقع عليهما على الجمع وعلى الانفراد، والآخر يختص أحدهما، فالأول لفظ (أي)
تقول: أي إنسان لقيته فسلم عليه فيعم الكل، وتقول: أي نبات رأيته فخذ، وأي جسم رأيته
فخذ فيعم ما يعقل من الأجسام وما لا يعقل وكذلك لفظة (كل) و(جميع) فإنهما اسمان
يدخلان على ما يعقل وعلى ما لا يعقل وما يجري مجراه، وهي لفظة (من) في الاستفهام،
والمجازاة، تقول: من عندك؟ ومن دخل داري أكرمت. والآخر يختص ما لا يعقل، وهو
ضربان أحدهما لا يختص جنساً عما لا يعقل دون جنس، كقولك (ما) في المجازاة والاستفهام،
والآخر يختص جنساً عما لا يعقل نحو (متى) في الزمان و(أين) في المكان وغير ذلك وكذلك
تقول: أين زيد؟ وأين الناس؟ انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد: ١: ٢٠٦ و ٢٠٧.

«إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات»^(١)، وعموم في اللفظ دون المعنى وهو سائر ألفاظ العموم، ويريد بسلب المعنى طريقة التعليل، والقياس، وإن شئت قلت ما خرج التعظيم للواحد، قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [المائدة: ٥٥]، وينقسم إلى قسمين منه ما يفيد الشمول بأصل الوضع، ومنه ما يفيد بالعرف الناقل.

فالأول: ألفاظ العموم.

والثاني: نحو قولهم: كان رسول الله ﷺ يجمع في السفر، وكان أمير المؤمنين عليه السلام يتهجّد بالليل، فإنه بالعرف يفيد الإكثار.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في ألفاظ الجمع والعموم:

فالكلام منه يقع في موضعين، أحدهما: في أعداد تلك الألفاظ، والثاني: في أنها موضوعية للشمول والاستغراق، أما الموضع الأول: فاعلم أن ألفاظ العموم (من) للعقلاء إذا وقعت نكرة في المجازات والاستفهام، و(ما) فيما لا يعقل، و(أين) في المكان، و(ما) الظرفية في الزمان، وكذلك (متى) و(متى ما) في المكان، و(حيثما) (ما) في النفي إذا دخلت على النكرات، وأسماء الأجناس إذا دخلها الألف اللام، ولم يرد بها معهود، والأسماء المشتقة من الأفعال وألفاظ الجمع إذا عرفت باللام، ولم يرد بها معهود، ولفظ (أي) يتناول العقلاء وغير العقلاء، فهي أعم من (من) و(ما) ولكنها إنما تستغرق بحسب ما تضاف إليه، و(كل) في

(١) إنها ليست بنجس: ورد هذا الحديث بالفاظ مختلفة نحو «إنها ليست بسبع» حيث ذكره جواباً على إنكار دخوله عليه السلام بيتاً فيه هرة. فنهى على أن العلة كونها غير سبع.

أحدهما: في أعداد تلك الألفاظ، والثاني: في أنها موضوعية للشمول والاستغراق

التأكيد، وما جرى مجراها كجميع، وأجمع، وأجمعين، كذا ذكر في الكتاب.

وأما الموضع الثاني: فقد حكى عن قوم أنه لا لفظ في اللغة يفيد

حكى عن قوم: كـ
اللفظ في اللغة يفيد
العموم بوصفه، إنما
القرينة تفيد أن
حصلت القرينة إلا
وجب التوقف.

العموم^(١) بوصفه إنما القرينة تفيد، فإن حصلت القرينة وإلا فالواجب التوقف، ومنهم من قال به في الأخبار خاصة، وإليه ذهب المرجئة، ومنهم من جعل الحقيقة في الخصوص، فكل لفظ يحمل على أقل ما يفيد من هذا الوجه إلا لدلالة، والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه، أن العموم معنى عقله أهل اللغة، والحاجة ماسة إلى التفاهم به، فيجب أن يوضع له ما ينبئ عنه من الألفاظ حسب ما نعلمه من طريقتهم في كل معنى يتعلق به أرب، فإن شدة اهتمامهم به يحذوهم إلى وضع اسم يفيد، حتى وضعوا لبعض المسميات خمسين اسماً، وبعد فلأنهم يؤكدون الشمول بلفظ (كل) و(أجمعين) فلولا أن المؤكّد والمؤكّد يفيدان هذه الفائدة لا أن يكونا مشتركين بين الخصوص، والعموم، لكان داعية لزيادة

(١) للدلالة على أن في اللغة ألفاظ العموم: اختلف الناس في ذلك، فقال بعض المرجئة: إنه ليس في اللغة لفظ موضوع للاستفراق وحده، بل ما وضع للاستفراق، وهو موضوع لما دونه من الجموع، وزعموا أن قولنا: (كل) و(جميع) حقيقة في الاستفراق وفي كل جمع دون الاستفراق، وكذلك قالوا في لفظة (من) في المجازة والاستفهام، وحكي عن بعض المرجئة أنه قال: ليس في اللغة لفظ العموم، وإنما يكون اللفظ عاماً بالقصد، وزعموا أن الألفاظ التي يقول خصومهم، إنها عامة هي مجاز في الاستفراق، حقيقة في الخصوص، ويشبه أن يكونوا جعلوا لفظة (من) حقيقة في الواحد مجازاً في الكل، أو يكونوا جعلوا بقية ألفاظ العموم حقيقة في جمع غير مستغرق، لأنه يبعد أن يجعلوا اللفظ الواحد مجازاً في الجمع، ولفظ (كل) و(جميع) في ذلك أبعد، ودعب شيوخنا المتكلمون والفقهاء إلى أن في اللغة ألفاظاً وضعت للاستفراق فقط فهي حقيقة فيه مجاز فيما دونه. ر: أبو الحسين البصري: للمتمد: ١: ٢٠٩، ٢١٠.

اللبس على المخاطب، ولو كان حقيقة في الخصوص حيث -ليعد العموم بكل لفظة من هذه الألفاظ درجة، والمعلوم خلافه. ولأن أهل اللسان فصلوا بين العموم والخصوص كما فصلوا بين الأمر والنهي، ألا تراهم يقولون: خرج هذا، مخرج العموم ومخرج هذا مخرج الخصوص؛ ولأن قول القائل ضربت رجلاً يكذبه وينافيه قوله ما ضربت رجلاً، فلولاً أن النكرة في النفي تفيد الاستغراق، لم يصح ذلك، لأن لفظة (من) متى وردت في الاستفهام، تأتي على كل عاقل، وله أن يجيب بمن شاء، فلولاً أنها موضوعة للعموم لما صح ذلك، كما لا يصح أن يجيب بما لا يعقل، لأن لفظة (من) متى كانت نكرة في المجازاة، صح أن تستثني كل عاقل: فلو لم تكن للشمول، لما صح ذلك حقيقة؛ لأن الاستثناء الحقيقي، يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته كاستثناء من أسماء الأعداد، وهذا عقد لا يختلف في الباب - وبه يثبت أن الجمع المعرف باللام يفيد الاستغراق، وبما قد ثبت من أنه يصح تأكيده (بأجمعين) فلو لم يفد هذه الفائدة لما صح ذلك، إذ فائدة التأكيد فائدة المؤكد، وبما قد ثبت أن اسم الجمع، متى عرّف بلام العهد، شمل المعهود، لعقد المخصص، فيجب مثله في تعريف الجنس لهذه العلة، لأن الجنسية تحصل باسم رجل، فيجب أن لا تعرى لام الجنس عن فائدة، كما في لام العهد، وبالعقد الأول يثبت العموم في الأسماء المشتقة، وغير المشتقة، متى لم يكن هناك عهد، فإنه يصح الاستثناء كقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [العصر: ١-٣]، وبه يثبت العموم في الجمع المضاف كقوله

ولأن أهل اللسان فصلوا بين العموم والخصوص كما فصلوا بين الأمر والنهي، ألا تراهم يقولون: خرج هذا، مخرج العموم ومخرج هذا مخرج الخصوص

الجمع المعرف باللام يفيد الاستغراق، وبما قد ثبت من أنه يصح تأكيده (بأجمعين).

تعالى: ﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، ولمكان ذلك لم يكن نفي التساوي شاملاً لنفي الاشتراك في الصفات كقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠]، ولمكان ذلك لم يكن أسماء الأجناس المنكرة عامة كاسم رجل ورجال؛ إذ لا يصح الاستثناء عقيبها خلافاً لأبي علي. ومتى قيل: إن في حمله على الشمول حملاً له على جميع ما يصح له، ومتى حمل على بعض ذلك كان تخصيصاً لغير مُخَصَّصٍ. قلنا: إن هذا اللفظ ليس يصلح للإفادة على الجمع، حتى يصح ما قلتم، لكنه يصلح للإفادة فيما يقع عليه على سبيل البدل، والمخاطب متى خاطب بهذا النوع، فقد حكم المخاطب في إيقاعه، على من شاء من الرجال ولهذا يعد ممثلاً لقوله: اضرب رجلاً من القوم، بضرب أبيهم شاء، فإن قيل: فما الذي يفيد اسم الجنس؟ قلنا: إن كان مفرداً أفاد واحداً، وإن كان اسم جمع، أفاد الثلاثة، وهما جميعاً كاسم رجل، ورجال، فإن قيل: هلا اقتصرتم على الاثنين، فإنه أقل الجمع، و كما حكى عن أبي يوسف ^(١) قلنا كلا، وذلك لأننا نفصل بين قول القائل لغيره: ادخل رجلاً؟ وبين قوله: ادخل رجلين؛ ولأنه كان لا يلزم الحكم على المقر بدراهم ثلاثة، والمعلوم أنه يحكم بالثلاثة قولاً واحداً. فلو كان

قلنا: إن هذا اللفظ ليس يصلح للإفادة على الجمع، حتى يصح ما قلتم، لكن يصلح للإفادة فيما يقع عليه على سبيل البدل.

(١) أبو يوسف (ت ١٨٢ هـ / ٧٩٨ م) هو: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الكوفي صاحب أبي حنيفة. توفي أبو يوسف عام مائة واثنين وثمانين الموافق ثمان وتسعين وسبعمائة ميلادية، ولأبي يوسف ترجمات كثيرة انظرها في مظانها، ومنها: ابن السديم «الفهرست»: ٢٠٣. الخطيب البغدادي: «تاريخ بغداد»: ١٤: ٢٤٢-٢٦٢. أخبار القضاة: ٣: ٢٥٤. ابن كثير: «البداية والنهاية»: (١٨٠).

الأمر كما قالوه لما صح ذلك في الأربعة والخمسة، وبعد فالمخاطب يستفهم فيقول أكسوه ثوبين أو ثياباً والشيء لا يقسم على نفسه، ولأنه يصح أن يقول: أعطه ثوبين، ولا تعطه ثياباً، ولا ينفي ما أثبت، ولأن ضمير الجمع (أنتم)، و(هم)، وضمير الثنية (أنتما) و(هما). وبعد فكان يلزم دخول كناية الجمع على الاثنين. فيقال في الاثنين، دخلوا وأكلوا. وبعد فكان يلزم تعليق لفظ الجمع على اسم الثنية فيقول جاءني اثنان رجال كما يقول جاءني ثلاثة رجال، وأما قوله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسَلَيمَانَ...﴾ إلى قوله: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨]، فإن القصة اشتملت على ذكر ﴿وَدَاوُدَ وَسَلَيمَانَ﴾ والقوم وذلك جمع، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ، إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصِمَانِ بَعَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ﴾ [مر: ٢١، ٢٢] فإن ذلك لا يدل على أن المتصور لم يكن أكثر من اثنين، فاما خصمان فقد يجري على الاثنين والقبيلتين، واسم الخصم أبلغ من ذلك فإنه اسم واحد، وقد أجري على الكل.

وبعد فكان يلزم دخول كناية الجمع على الاثنين. فيقال في الاثنين، دخلوا وأكلوا. وبعد فكان يلزم تعليق لفظ الجمع على اسم الثنية فيقول جاءني اثنان رجال كما يقول جاءني ثلاثة رجال

فصل: ويتبع هذه الجملة الكلام في ثلاث مسائل:

الأولى: في خطاب المذكر^(١) هل يشمل الكل من ذكر وأنثى أم لا؟

واعلم أن في الألفاظ ما لا يشته الحال في دخوله على الكل كلفظة (من) فإنها لمن يعقل ذكراً كان أو أنثى، وإنما يتحقق الخلاف فيما يتناول الرجال خاصة بأصل الوضع كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ وقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الحجرات: ١٤]، و﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٣٠]، إلى ما جرى هذا المجرى، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ سقناه هذا المساق وإن كان في الشرح عددناه في القسم الأول، لأن الناس جمع إنسان، وإن كان على غير لفظه (ونساء) جمع لا واحد له من لفظه، والذي يدل على أن خطاب المذكر يأتي على الكل أن الوضع اللغوي، وإن منع من ذلك فإن عرف الشرع قد نقل عن ذلك، فإن

واعلم أن في الألفاظ ما لا يشته الحال في دخوله على الكل كلفظة (من) فإنها لمن يعقل ذكراً كان أو أنثى، وإنما يتحقق الخلاف فيما يتناول الرجال خاصة بأصل الوضع كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ وقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الحجرات: ١٤]، و﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٣٠]، إلى ما جرى هذا المجرى، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ سقناه هذا المساق وإن كان في الشرح عددناه في القسم الأول، لأن الناس جمع إنسان، وإن كان على غير لفظه (ونساء) جمع لا واحد له من لفظه، والذي يدل على أن خطاب المذكر يأتي على الكل أن الوضع اللغوي، وإن منع من ذلك فإن عرف الشرع قد نقل عن ذلك، فإن

(١) في خطاب المذكر: اعلم أن الخطاب الشامل ضروب: أحدهما: يختص بالمذكر فقط، نحو قولنا: رجال. والآخر يختص بالمؤنث فقط، كقولنا: نساء، الآخر يستعمل فيهما وهو ضربان أحدهما لا يبين فيه تذكير ولا تأنث كقولك (من) وذلك يدخل فيه الرجال والنساء إلا لدلالة، والآخر يبين فيه التذكير كقولك (قاموا)، واختلف الناس في ذلك، فقال بعضهم لا يدخل النساء فيه إلا بدليل؛ لأن للمذكر جمعاً يتفصل به من جمع المؤنث، ولأن الجمع هو تضعيف الواحد، ومعلوم أن قولنا قام يفيد المذكر، فقولنا قاموا يفيد تضعيف هذه الفائدة وهو المذكر، وقال قوم: ظاهر ذلك يفيد الرجال والنساء، لأن أهل اللغة قالوا: التذكير والتأنث إذا اجتماعاً غلب التذكير: والجواب أن مرادهم بذلك أن الإنسان إذا أراد أن يعبر عنه بلفظ مذكر، لا مؤنث، وليس في هذا ما يدل على أن اللفظ يفيد ظاهره المؤنث، وإذا قد أتينا على أبواب العموم فلنذكر أبواب الخصوص: ر: أبو الحسين البصري: المعتمد: ١: ٢٥٠.

الصحابة، والتابعين، والسلف والخلف، حملوا هذه الآيات في تعليق أحكامها على الرجل والمرأة من غير تناكر، وغير ممتنع أن يكون النقل في الأصل مجازاً، وتشهد له القرينة حتى يقوى، ويتمكن في الشرع، فيصير حقيقة، وتلك القرينة هي شهادة الحال بأن القرآن خطاباً للمؤمنين أجمعين، فإن النبي عليه السلام سفير بالرسالة إلى الكل من ذكر وأنثى، وبعد فلا شبهة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١]، وقوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَكُمُ الشَّيْطَانُ﴾ [الأعراف: ٢٧] يتناول الرجل والمرأة وكذلك ما يجري مجراه. فلان قيل: إن أهل اللغة وضعوا لكل صنف لفظاً على حياله. قلنا: كذلك نقول: ولكن الشرع ناقل عما قبله.

المسألة الثانية: في أن العبيد داخلون في خطاب^(١) القرآن والسنة: والعبيد داخلون في خطاب القرآن والسنة.

وقد حكى الخلاف فيه عن بعضهم وخلافه ساقط، لأن الخطاب خطاب المكلفين والعبيد بصفة المكلفين في التمكن والإعلام وإزاحة العلة وكذلك كلفوا بالعقليات وبعض السمعيات بلا خلاف، وهو معلوم باضطرار من الدين، فيجب كونهم مكلفين بسائر ما ورد به السمع إلا ما خص بدليل.

(١) الخطاب بالناس والمؤمنين ونحوهما يعم الحر والعبد عند الأكثرين. قيل: للحر خاصة: وقال الرازي الحنفى: إن كان لإثبات حق الله عم فيهما. لنا: أن العبد من الناس والمؤمن حقيقة فوجب دخوله عند التركيب. قالوا: العبد مال متصرف فيه، فكان كالبيهة، ورد بأنه مكلف بالإجماع، قالوا: ثبت صرف منافعه إلى سيده، فلو خوطب بصرفها إلى غيره لتناقض. ورد بأنه مالك في غير سبحانه وقت تضايق العبادات ولا تناقض. قالوا: ثبت خروجه عن خطاب الجهاد والحج والعمرة والجمعة وصحة التبرع والإقراءات والأصل عدم التخصيص. قلنا: خرج بدليل كخروج المريض والحائض والمسافر عن العمومات، في الصوم والصلاة، والجمعة، والجهاد وقالوا: حق السيد يقتضي تخصيصه لوجهين. ر: ابن الحاجب: منتهى الرصول والأمل، في علمي الأصول والجدل: ص ١١٦.

المسألة الثالثة: في أن الكفار مخاطبون بالشرائع^(١):

وهو قول شيوخنا، وأكثر الشفعوية، والحنفية، والدليل على ذلك ما قد ثبت من أن الكافر متمكن من الاستدلال بالخطاب، وقادر على امتثاله، والخطاب ورد عاماً، فيجب دخول الكل تحته، ولأننا نعلم من الدين ذم الكفار، وورود الوعيد في القرآن، على ترك واجبات الشرع، قال تعالى حاكياً عن المشركين: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ، قَالُوا لَمْ نَكُ مِنْ الْمُصَلِّينَ﴾ [الدحر: ٤٢، ٤٣]، وقال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وهو خطاب للكتابين. فإن قيل: لو كان الكافر مخاطباً بالزكاة لكانت تجب عليه، متى أسلم في بقية من الحول. قلنا: إن من شرطه أن يكون حاصلاً من الصفة على ما عنده بكون المخرج زكاة شرعية، في كل الحول ولم يحصل على هذه الصفة. فإن قيل: فلم لا تقع صحيحة منه وغيرها من واجبات الشرع مع كونه مخاطباً بها؟ قلنا: إن كان مخاطباً بها فهو مخاطب بما لا يتم كونها قربة من دونه

(١) ذهب طائفة من الفقهاء إلى أنه غير مراد به، وعند الشيخين رحمهما الله، وأصحابهما، وطائفة من الفقهاء أنه مراد به، ومعنى ذلك أنه يلزمه الإقرار بالتوحيد والنبوت، وأن يفعل بعدد ذلك الشرعيات، ومتى فعلها كانت مصلحة له، ومتى لم يوحد الله سبحانه، ويصدق الأنبياء عليهم السلام وأخل بالشرعيات، كان اختلاله بها تفويتاً لتلك المصلحة، فاستحق العقاب على إخلاله بالتوحيد، وبصدق الأنبياء، وبالشعريات، والخلاف إنما يظهر، في ثبوته في العقليات مع كفره، لأجل إخلاله بالشرعيات أم لا؟ والناس متفقون على أنه لا يلزمه القضاء إذا أسلم، ودللتنا على لزوم الشرعيات له، هو أنه قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ يتناول الكافر والمسلم إذ كل واحد منهما من الناس، ولا مانع من دليل سمعي أو عقلي من دخوله تحته فكان مراداً به. ر: أبو الحسين البصري: المعتمد: ١: ٢٩٤، و٢٩٥.

الكفار غاطبون بالشرائع، والدليل على ذلك ما قد ثبت من أن الكافر متمكن من الاستدلال بالخطاب، وقادر على امتثاله، والخطاب ورد عاماً، فيجب دخول الكل تحته.

وهو الإسلام، وأشبه ذلك خطاب المحدث في الصلاة، فإنه مخاطب معها بما لا يتم دونه، وتركه لا يمنع من كونه مخاطباً بما وقف عليه وكذلك هاهنا.

وأما الفصل الثالث: وهو الكلام في أقسام الخصوص وبيان ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز تخصيصه وذكر الغاية التي ينتهي التخصيص إليها فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع أحدها: في أقسام الخصوص^(١).

والثاني: فيما يجوز تخصيصه وما لا يجوز.

والثالث: في ذكر الغاية التي ينتهي التخصيص إليها.

(١) أما وصف الكلام بأنه خاص، وبأنه خصوص، فمعناه أنه وضع لشيء واحد، نحو قولنا: البصرة وبغداد، وأما الخطاب المخصوص، فهو ما عرض المتكلم به بعض ما وضع له اللفظ فقط، وذلك أن المفهوم من قولنا: (إن الكلام مخصص) هو أنه قد قصر على بعض فائدته، وإنما يكون مقصوداً عليها، بأن يكون المتكلم قد عني ذلك البعض فقط بكلامه، وليس قولنا خصوص، عن قولنا خصوص بسبيل، لأن ما وضع لعين واحدة لا يوصف، بأنه خطاب مخصص وإنما يوصف بأنه خاص، وبأنه خصوص ويقل استعمال قولهم خصوص في العموم المخصوص، وأما قولنا خاص، فإنه يستعمل فيما وضع لعين واحدة، وفي العموم المخصوص، وأما قولنا قد خص فلان العموم قد يستعمل على الحقيقة ويراد به أنه جعله خاصاً وإنما يجعله خاصاً إذا استعمله في بعض ما تناوله، ويستعمل على المجاز ويراد به أنه دل على تخصيصه أو نه على الدلالة عليه أو اعتقد تخصيصه. فأما التخصيص فقد يستعمل على موجب اللغة، وعلى موجب العرف، واستعماله على موجب اللغة يفيد إخراج بعض ما تناوله الخطاب، فعلاً كان المخرج، أو فاعلاً، أو زماناً، على ما سيجيء بيانه؛ وعلى هذا يكون النسخ داخل تحت التخصيص؛ لأن النسخ هو إخراج لبعض ما تناوله الخطاب أيضاً، وأما التخصيص في العرف فإنه لا يفارق على موجب مذهب أصحابنا إلا بالمقارنة. والتراخي؛ لأن الله عز وجل لو قال لنا، صلوا كل يوم جمعة ثلاث صلوات، وقال عقيب ذلك باستثناء أو بغيره لا يصل زيد شيئاً من هذه الصلوات: أن ذلك مخصصاً، ولم يكن نسخاً. ر: أبو الحسين البصري: المعتمد: ١: ٢٥١، ٢٥٢.

في أقسام الخصوص،
وما يجوز تخصيصه،
وما لا يجوز، وذكر
الغاية التي ينتهي إليها.

أما الموضع الأول: فاعلم أن الخصوص ضربان متصل^(١)، ومتفصل^(٢)؛

والخصوص ضربان:

متصل ومتفصل.

فالم متصل الاستثناء^(٣) والصفة، والشرط، والغاية، والاستثناء من

(١) المتصل جاء في «الفصول اللؤلؤية»: وينقسم المخصص إلى متصل وهو ما لا يشتغل بنفسه في الإفادة والمفصل وهو خلافه. ولذلك كان (أكرم الناس، ولا تكرم زيدا) منفصلاً فالمتصل خمسة أنواع، فالأول: الاستثناء المتصل، وهو المخرج لفظاً، أو تقريراً بالألف أو إحدى أخواتها نحو: (أكرم جميع إلا الفساق) لتقصيره في غيرهم، وفائدته إخراجهم من المستثنى منه، فأما دلالته على مخالفتي في الحكم ففيه خلاف يأتي، والمنقطع خلافه. والمختار أن الاستثناء فيه مجاز، وقيل: حقيقة بالتواطؤ وقيل: بالاشتراك، وتوقف بعضهم وقد يطلق الاستثناء على الشرط المعلق بمشينة الله تعالى. ر: إبراهيم بن محمد الوزير: الفصول اللؤلؤية: ص ١٧٢.

(٢) المتفصل: قسمان: لفظي، ومعنوي، فالأول أربعة أنواع، أولها: تخصيص الكتاب بالكتاب، كآتي العدة، ومنعه بعض الظاهرية، والسنة به، ومنعه بعض الشافعية، والثاني: السنة بالسنة، خلافاً لقوم كخبر الأوساق المخصص لقوله ﷺ: «فما سقت السماء العشر»، والكتاب بتواترها، واختلف في تخصيص المعلوم منها بالأحادي، فجوزها الفقهاء الأربعة وغيرهم مطلقاً، ومنعه بعض الأصوليين مطلقاً، والثاني نوعان: وهو التخصيص بضرورة العقل نحو: «فَلَذُمُّ كُلَّ شَيْءٍ يَأْمُرُ رَبُّهَا» «وَزُلْزِلَ عَلَى النَّاسِ حَيْجُ الْبَيْتِ»، وشرعي: وهو أربعة أنواع: أولها: فعله أو تركه ﷺ، والمفاوضات للمعام عند أئمتنا والجمهور كما لو قال: الاستقبال لقضاء الحاجة حرام على كل مسلم ثم فعل أو صوم عاشورا أو رجب على كل مسلم ثم ترك خلافاً للمنعصور والكرخي، وبعض الفقهاء: ر: إبراهيم بن محمد الوزير: الفصول اللؤلؤية: ص ١٧٩.

(٣) الاستثناء: قال الأمدى: الاستثناء عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال بحرف (إلا) أو أخواتها، على أن مدلوله غير مراد عما اتصل به، ليس بشرط، ولا صفة، ولا غاية: فقولنا: (لفظ) احتراز عن الدلالات العقلية، والحسية الموجبة للتخصيص. وقولنا: (متصل بجملة) احتراز عن الدلائل المنفصلة. وقولنا: (لا يستقل بنفسه)، احتراز عن مثل قولنا: قام القوم وزيد لم يبق، وقولنا: (دال) احتراز عن الصيغ المبهمة. وقولنا: (على أن مدلوله غير مراد عما اتصل به) احتراز عن الأسماء المؤكدة والتعنية. كقول القائل: جامني القوم العلماء كلهم، وقولنا: (بحرف) (إلا) وأخواتها، احتراز عن قولنا: قام القوم دون زيد، وفيه احتراز عن أكثر الإلزامات السابق ذكرها. وقولنا: (ليس بشرط)، احتراز عن قول القائل لعبد: (من دخل داري فأكرمه إن كان مسلماً)، وقولنا: (ليس بصفة) احتراز من القائل: جامني بنو عجم الطوال وقولنا: (ليس بغاية) احتراز عن قول القائل لعبد: (أكرم بني جميع أبداً إلى أن يدخلوا الدار) وهذا الحد مطرد منعكس، وإذا عرف معنى الاستثناء فصيغه كثيرة، وهي: إلا، =

الجنس، وغير الجنس، والأول الذي يقع به التخصيص، وحده أنه لفظ ذو صيغ مخصوصة دل على أن المعلق به لم يرد بما قبله وهو يرد في أنواع الخطاب، من الخبر، والأمر، والنهي، والاستخبار، ويرد في الأعيان، والأوقات، والأحوال، ويرد مفرداً أو معطوفاً، أو مُخَصَّصاً، ومُخَصَّصاً، ومثالهما قوله تعالى: ﴿إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ﴾، إِلَّا امْرَأَتَهُ ﴿الحجر: ٥٩، ٦٠﴾، وقد يكون نفياً، وقد يكون إثباتاً، واستثناء الإثبات نفي، واستثناء النفي إثبات،، واعلم أن لهذا النوع من التخصيص خصائص نذكرها.

أحدها: أن وروده لا يرفع التنصيص بلا خلاف فيفارق بذلك التخصيص المنفصل ويشارك به الصفة، والشرط والغاية.

وثانيها: أنه لا بد من الاتصال أو ما في حكمه كأن يتخلل بين الاستثناء وما قبله فينة يسيرة لانقطاع نفس، أو بلع ريق، فيفارق بذلك

وغير، وسوى، وخلا، وحاشا، وعدا، وما عدا، وما خلا، وليس، ولا يكون، ونحوه، وأم الباب في هذه الصيغ (إلا) لكونها حرفاً مطلقاً، لوقوعها في جميع أبواب الاستثناء لا غير، ولها أحكام مختلفة في الإعراب، مستقصاة في كتب أهل الأدب، لا مناسبة لذكرها فيما نحن فيه، كما قد فعله من غلب عليه حُبُّ العربية، وهو منقسم إلى الاستثناء من الجنس ومن غير الجنس كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى ويحوز أن يكون متأخراً عن المشتق منه كما ذكرناه من الأمثلة، وأن يكون متقدماً عليه مع الاتصال، كقولك خرج إلا زيداً القوم، ومنه قول الكميت:

فمالي إلا آل أحمد شيعه ومالي إلا مذهب الحق مذهب

ويحوز الاستثناء من الاستثناء من غير خلاف كقول القائل: له علي عشرة دراهم إلا أربعة، إلا اثنين، ويدل عليه قوله تعالى ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ ثَجَرٍ مِّنْ قَبْلِكَ﴾، إلى قوله تعالى ﴿إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ﴾، إِلَّا امْرَأَتَهُ استثنى آل لوط من أهل القرية، واستثنى المرأة من آل أنجبين من الهلاك، ر: الأمدني: الأحكام في أصول الأحكام: ٢: ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠.

وهو يرد في أنواع الخطاب، من الخبر، والأمر، والنهي، والاستخبار، ويرد في الأعيان، والأوقات، والأحوال، ويرد مفرداً أو معطوفاً، أو مُخَصَّصاً، ومُخَصَّصاً

ولهذا النوع من التخصيص خصائص نذكرها.

أنواع التخصيص سوى ما تقدم.

وثالثها: أنه لا يكون مستغرقاً للمستثنى فإنه إخراج بعض من كل لا رفع الكل.

ورابعها: أن يكون استثناء الأقل أو الكسور على خلاف، وليس من قولنا.

وخامسها: أن يكون من الجنس، وما خرج عن ذلك لا يعتد به خلافاً للشافعي.

وسادسها: أن لا يرد عقيب النكرات، وأما التخصيص بالصفة^(١).

فتح قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ [الأنعام: ١٥٠]، وكقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وحكمة قصر الحكم على ما اختص بالصفة إلا أن يرد دليل على خلافه، ولا فرق في ذلك بين أن ينفرد أو يتعدد لكنه بالصفة الأولى خصوص وبالثانية أدخل وهو أعم بالنسبة إلى الثالثة، ثم كذلك كقول القائل أكرم العرب البيض الطوال. واعلم أن الصفة تجري مجرى الاستثناء في أنها تكون حقيقة وغير حقيقة ونعني بذلك أنها قد ترد مقيدة لفائدة معنوية كقوله تعالى: ﴿فَصَيِّمٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢]، وقد ترد مؤكدة كقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تُكُونُوا جَارَةً عَنْ نَرَا ضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، فإن خلاف ذلك مصادرة لا تجارة،

(١) وهي لا تخلو إما أن تكون مذكورة عقب جملة واحدة أو جل: فإن كان الأول: كقوله: أكرم بني تميم الطوال، فإنه يقتضي اختصاص الإكرام بالطوال منهم، ولو لا ذلك لعم الطوال، القصار، وكانت الصفة مخرجة لبعض ما كان داخلاً تحت اللفظ لولا الصفة. وإن كان الثاني: كقوله أكرم بني تميم وبني دبيعة الطوال فالكلام في عود الصفة إلى ما يليها، أو إلى الجميع كالكلام في الاستثناء: ر: الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام. ٢: ٣٣٦.

ثم كذلك كقول القائل
أكرم العرب البيض
الطوال. واعلم أن
الصفة تجري مجرى
الاستثناء في أنها تكون
حقيقة وغير حقيقة

وقد ترد في معنى النعت. وقد ترد مبتدأة في المنعوت فلا يتميز عنه كقوله تعالى: ﴿يُحْكَمْ بِهِ دَوًّا عَذْلٌ مِنْكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥].

وأما التخصيص بالغاية^(١)، فيكون بجتنى، وإلى، وأو، وما، ولم، وما كان كذا، وما جرى مجراها. وقد ترد الغاية في الخبر والاستخبار كما ترد في الأمر والنهي، وخاصة هذا النوع؛ لأنه يفيد التخصيص بما قبله ورفع الحكم عما بعده. وقد ترد على الحكم غايتان وأكثر. إما على الجمع وإما على البدل. فعلى الجمع لا يرتفع الحكم بوجوب بعضها، وعلى البدل يرتفع للحصول لإحدى الغايتين، أو الثلاث الغايات. والفرق بين الصورتين، أن الأولى ترفع بعض التخصيص بالشرط، فهو ما وقع بأدوات مخصوصة نحو: (إذا، وإن، ومتى، ومتى ما) وغير ذلك وفائدته قصر الحكم على ما اختص به وما عداه موقوف على الدلالة، وهل يمنع بنفسه، فيه خلاف، وسيجيء إن شاء الله تعالى. وقد يعلق الحكم بشرط، وبشرطين، وبشروط، إما على الجمع وإما على البدل، وكما يقف الحكم

كما ترد في الأمر والنهي، وخاصة هذا النوع؛ لأنه يفيد التخصيص بما قبله ورفع الحكم عما بعده

وقد يعلق الحكم بشرط، وبشرطين، وبشروط، إما على الجمع وإما على البدل

(١) التخصيص بالغاية: وصيغها (إلى)، و(حتى) ولا بد أن يكون حكم ما بعدها مخالفاً لما قبلها، وإلا كانت الغاية وسطاً، وخرجت عن كونها غاية، ولزم من ذلك إلغاء دلالة إلى، وحتى، وهي لا تخلو أيضاً، إما أن تكون مذكورة عقب جملة واحدة أو جملة متعددة، فإن كان الأول، فلما أن تكون الغاية واحدة أو متعددة، فإن كانت واحدة كقوله: أكرم بني تميم أبداً إلى أن يدخلوا الدار، فإن دخول الدار يقتضي اختصاص الإكرام بما قبل الدخول، وإخراج ما بعد الدخول عن عموم اللفظ، ولولا ذلك لعم الإكرام حالة ما بعد الدخول، وإن كانت متعددة فلا يخلو إما أن تكون على الجمع أو على البدل، فالأول: كقوله أكرم بني تميم أبداً إلى أن يدخلوا الدار، ويأكلوا الطعام، فمقتضى ذلك استمرار الإكرام إلى انتهاء إحدى الغايتين، أيهما كانت دون ما بعدها، وإن كانت الغاية مذكورة عقب جملة متعددة فالكلام في اختصاصها بما يليها، وفي عودها إلى جميع الجمل كالكلام في الاستثناء، وسواء كانت الغاية واحدة أو متعددة على الجمع أو البدل، ولا تخفى أمثلتها وجه الكلام فيها، وسواء كانت الغاية معلومة الوقت كقوله: (إلى دخول الدار). الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام:

على شروط، فقد يعلق بالشرط عدة أحكام، إما على الجمع وإما على البدل. فهذه خصائص أنواع التخصيص المتصل، ويجمعها أنها مخصصة بالدفع، لا بالقطع، فيفارق سائر أنواع التخصصات المنفصلة، وإن كان التحقيق أن كل مخصص دافع لا قاطع. وإنما القطع بالنسخ لمكان التراخي وفيه نظر.

فصل: وقد ألحق بذلك قسمان وهما الكناية الراجعة إلى بعض ما تناوله العموم، وتخصيص الخطاب المعطوف عليه، بتقدير إضمار ما أظهر في المعطوف.

فصل: وما ألحق به ورود الخطاب على سبب خاص وهو فاسد. وأما التخصيص المنفصل فضرور: أحدها: ضرورة العقل. وثانيها: دلالة. وثالثها: الصريح من كتاب الله تعالى ومنقول السنة المتواترة. ورابعها: دلالة الفحوى وما يتصل بها. وخامسها: أخبار الأحاد. وسادسها: أفعال النبي ﷺ. وسابعها: التقارير. وثامنها: إجماع العترة الطاهرة. وتساعها: إجماع الأمة. وعاشرها: القياس المعلوم. وحادي عشرها: القياس المظنون.

فصل: وقد ألحق بذلك ما ليس كالتخصيص بمذهب الراوي، والتخصيص بالعادة، وذكر بعض ما تناوله العموم. والتخصيص بقول الواحد من الصحابة، وتخصيص المطلق بظاهر المقيد.

وما ألحق به ورود
الخطاب على سبب
خاص وهو فاسد.
وأما التخصيص
المنفصل فضرور

التخصيص بمذهب
الراوي، والتخصيص
بالعادة

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في ما يجوز تخصيصه^(١) وما لا يجوز

فاعلم أن الدليل السمي لا يخلو إما أن يكون خطاباً، أو لا يكون خطاباً، فإن لم يكن خطاباً، فلا يخلو، إما أن يكون فيه معنى الشمول، أو لا يكون؟ فإن لم يكن فيه معنى الشمول، كان يكون فعلاً، منقولاً، عن رسول الله ﷺ، فلا يخلو، إما أن يعلم الوجه في ذلك، أو لا يعلم، بل إنما نقل إلينا عنه ﷺ فعل يحتمل وجهين أو أكثر، وعلى كل واحد من الشقين لا يمكن التخصيص، فإن في الصورة الأولى يكون نسخاً لا تخصيصاً، عند من يقول بالتعارض في الأفعال، وعلى الصورة الثانية: فأبعد إذ لا يكون الفعل عاماً، وشاملاً، بجميع ما يمكن أن يقع عليه من الوجوه، فيكون له هذا الحظ بل لا ظاهر له أصلاً. وإن كان فيه معنى الشمول فهو علة القياس. ولا يخلو إما أن يكون في معنى الأولى، أو لا؟ فإن كان في معنى الأولى، لم يجز تخصيصها، وإن لم يكن في معنى الأولى. فإما أن تكون منصوصة، أو منبهة، أو مستنبطة، وفي كل ذلك كلام يجيء في باب القياس إن شاء الله تعالى، وإن كان خطاباً فلا يخلو، إما أن يتضمن البينة على العلة أولاً؟ فالأول كقوله عليه السلام في قتل بدر

(١) اعلم أن الكلام في ذلك يقع في موضعين: أحدهما: فيما يتصور تخصيصه، ويمكن، والآخر: فيما يجوز قيام الدلالة على تخصيصه، أما الأول فهو أن الأدلة ضربان: أحدهما لا يتصور دخول التخصيص فيه، ذلك: لأن تخصيص الشيء هو إخراج جزءه، فما لا جزء له لا يتصور فيه ذلك، ولا يمكن. وذلك نحو قول النبي ﷺ لأبي بردة بن نياز «تجزيك ولا تجزئ أحداً بعدك» لأنه لا يمكن أن يخرج من هذا الإجزاء شيء، وأما ما فيه معنى الشمول فضربان: أحدهما لفظ عموم، والآخر ليس بلفظ عموم، نحو القول، دل دليل خطاب، أو علة شاملة، وكل ذلك يتصور دخول التخصيص فيه، إذ كل واحد من ذلك يتصور له جزء يتصور إخراجه. ر: أبو الحسين البصري: المعتمد: ١: ١٥٢، و ١٥٣.

الدليل السمي لا يخلو إما أن يكون خطاباً، أو لا يكون خطاباً.

وإن كان خطاباً فلا يخلو، إما أن يتضمن البينة على العلة أولاً؟

«زملوهم بدمائهم»^(١) الخبر، والثاني: كقوله ﷺ لعمر: «مُرَّةٌ فليراجعها»^(٢) فقد اختلفوا في الصورتين، فعندنا أنهما عموم من جهة المعنى، فإن أفاد بفحواه، فلما أن يكون فيه معنى الأولى، أو لا يكون. فإن لم يكن جاز التخصيص. وإن كان فيه معنى الأولى، لم يجوز، وإن كان صريحاً فلا يخلو إما أن يكون أمراً أو نهياً أو خبراً، فلإن كان من القبيل الأول جاز بلا خلاف. وإن كان خبراً فلا يخلو إما أن يمنع مانع من تخصيصه أولاً. وفي الثاني يجوز، وفي الأول لا يجوز. وقد منع بعضهم من جواز تخصيص الأخبار، وهذا لا وجه له، لأن القديم سبحانه قادر على الخطاب الذي يفيد ظاهره العموم ولا يريد به العموم، والحكمة، واللغة لا تمنع من ذلك، مع القرينة مجاز كالأمر، والنهي، وقد قال تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، وهو عموم مخصوص وقال: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [النساء: ١٤]، وقد خص من عمومها التائب وصاحب الصغيرة.

وإن كان فيه معنى الأولى، لم يجوز، وإن كان صريحاً فلا يخلو إما أن يكون أمراً أو نهياً أو خبراً، فإن كان من القبيل الأول جاز بلا خلاف.

(١) «زملوهم بدمائهم فلإنهم يحشرون...» أخرجه النسائي: السنن، كتاب الجنائز، مواراة الشهيد في دمه، سنن: ٤: ٦٤. الحديث في قتل أحد، ر: البيهقي: كتاب الجنائز، أبواب الشهيد: ٤: ١١.

(٢) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من أعان ظالماً ليدحض بباطله حقاً فقد برئت منه ذمة الله وذمة رسوله». ر: أبي الفضل الصديق: الكثر الثمين في أحاديث النبي الأمين حديث رقم ٣٥٨٣.

وأما الموضع الثالث: في الغاية

التي ينتهي التخصيص إليها^(١)

وأما الموضع الثالث:
في الغاية التي ينتهي
إليها التخصيص.

فنعلم أن لفظ (كل) و(أجمعين)، و(من) و(ما)، الشرطيتين ونحو ذلك لا يجوز تخصيصه، إلا مع كثرة مبقاة في الجملة، وأما لفظ الجمع المعروف باللام، فإنه يجوز تخصيصه، وإن رجع إلى أقل من ثلاثة، وهذا هو ظاهر قول إمامنا المنصور بالله عليه السلام، والذي ذكره رضي الله عنه في الكتاب جواز التخصيص مطلقاً، وإن رجع إلى أقل من ثلاثة.

والحكى عن الفقهاء جواز تخصيص لفظة (من) حتى يبقى واحد، ولفظ الجمع المعروف باللام حتى يبقى ثلاثة، ونحن ندل على صحة ما يختار.

(١) حكى عن أبي بكر الففال: أنه أجاز تخصيص لفظة (من) إلى أن يبقى تحتها واحد فقط، ولم يجز ذلك في ألفاظ الجمع العامة، وجعل نهاية تخصيصها أن يبقى تحتها ثلاثة كقولك: «الناس» و«الرجال» وأجاز غيره تخصيص جميع ألفاظ العموم على اختلافها إلى أن يبقى تحتها واحد، والأولى المنع في ذلك في جميع ألفاظ العموم وإيجاب أن يراد بها كثرة، وإن لم يعلم قدرها، إلا أن تستعمل في الواحد على سبيل التعظيم والإبانة، بأن ذلك الواحد يجري مجرى الكثير، فأما على غير ذلك فليس بمستعمل. يبين ذلك أن رجلاً لو قال: أكلت كل ما في الدار من الرمان، وكان قد أكل رمانة واحدة، وفي الدار ألف رمانة عابه أهل اللغة، وكذلك لو أكل ثلاثة فأنما يزول اللوم عنه إذا كان قد أكل جميعها أو كثيراً منها، وإن لم يجد ذلك يجد. كذلك لو قال: أكلت الرمان الذي في الدار، وقد أكل ثلاثة. وكذلك لو قال: أكلت الرمان؛ إلا أن يريد بقوله: أكلت الرمان الجنس دون الاستفراق؛ لأن المريض لو قال: قد أكلت اللحم حسن ذلك، وإن كان أكل اليسير منه لما كان مقصده أنه قد شرع في هذا الجنس، ولو قال قائل: من دخل داري ضربته. ر: أبو الحسين البصري. (المعتمد): (١/٢٥٣، ٢٥٤).

والكلام من هذه الجملة يقع في موضعين:

والكلام من هذه
الجملة يقع في
موضعين:

أحدهما: في أنه لا يجوز تخصيص القبيل الأول إلا مع كثرة مبقاة

في الجملة.

أحدهما: في أنه لا
يجوز تخصيص القبيل
الأول.

والثاني: في جواز تخصيص القبيل الثاني وإن رجع إلى أقل

من ثلاثة.

والثاني: في جواز
تخصيص القبيل الثاني

أما الموضع الأول: فبيانه أنه لم يستعمل في وضع اللغة، ولا في
العرف، على خلاف ذلك بحقيقة ولا مجاز، وإذا لم يستعمل فيهما على
هذين الوجهين لم يجوز ورود في الكتاب، ولا في السنة، ويوضحه أن قائلًا
لو قال: سلمت على جميع القادمين، ورأيت الوفد كلهم أجمعين، فإنه لا
يجوز في اللغة أن يعني بهذا تسليمه على رجل واحد ورؤيته له، لا حقيقة
ولا مجازًا. وهكذا لو قال: أكلت كل الرمانة، لم يصدق، متى أكل حبة، أو
حبتين، لا حقيقة ولا مجازًا.

وأما الموضع الثاني: فبيانه أنهم قد خصوا لفظ الجمع المعروف،
وأفادوا به ما دون الثلاثة، فلو لم يكن جائزاً لما وقع، مثال ذلك قوله
تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة: ٥٥]، وقال تعالى:
﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ﴾ [المسافرون: ٨]، والظاهر أنها نزلت في
ابن أبي.

وأما الفصل الرابع: وهو الكلام في حكم العموم إذا

خص، وذكر ما يجوز التخصيص به وما لا يجوز

أما النمط الأول: فله طرفان:

أحدهما: هل يكون مجازاً^(١) في التخصيص أم لا؟ وقد اختلفوا في

ذلك، فمنهم من قال: بأي شيء خص صار مجازاً، وهو قول عامة المتكلمين غير القاضي، وأبي الحسين.

ومنهم من قال: هو حقيقة بأي دليل خص، وعلى أي وجه خص، وهو قول جماعة من الحنفية، والشافعية.

ومنهم من قال: إن خص بدليل متصل لم يصير مجازاً، وإن خص بدليل منفصل صار مجازاً، وهو المحكي عن أبي الحسن الكرخي.

وقال القاضي: يكون مجازاً إلا أن يكون مخصصه شرطاً، أو صفة.

وقال أبو الحسين: إن كان المخصص المتصل يستقل بالإفادة صار مجازاً، وإن كان غير مستقل كالاستثناء، والشرط والصفة لم يصير مجازاً.

والذي يصح عندنا في الشق الثاني ما يختاره رضي الله عنه، والذي يدل عليه أن لفظ العموم قد صار مع الاستثناء ونحوه، كلفظ موضوع لما بقي داخلاً تحته حسب اسم التسعة، إذ له حقيقتان:

(١) ذهب قوم إلى أنه لا يصير مجازاً بالتخصيص متصلاً كان المخصص أو منفصلاً لفظاً كان أو غير لفظ، وقال آخرون: يصير مجازاً في كل هذه الحالات، وقال آخرون: يصير مجازاً في حال دون حال، واختلفوا في تفصيل تلك الحال، فقال بعضهم: إن خص بدليل لفظي لم يصير مجازاً متصلاً كان الدليل أو منفصلاً، وإن خص بدليل غير لفظي كان مجازاً، وقال آخرون: يكون مجازاً، إلا أن يكون مخصصه شرطاً، أو تقييداً بصفة، وجعله مجازاً بالاستثناء.

ر: أبو الحسين البصري: (المعتمد): (١/ ٢١٣، ٢٨٢).

الكلام في حكم
العموم إذا خص،
وذكر ما يجوز
التخصيص به وما لا
يجوز، وله طرفان:

أحدهما: هل يكون
مجازاً أم لا؟

أحدهما: قولنا: تسعة.

والثاني: عشرة إلا ديناراً، فاما متى كان المخصص مستقلاً في الإفادة بنفسه، فعندنا أنه مجازٌ من وجه، حقيقة من وجه، ولا تنافي في ذلك؛ لاختلاف الوجهين، فهو من حيث أن إفادته لما بقي داخلاً تحته بوضعه حقيقة فيه، إذ الحقيقة ليس بأكثر من أن يفاد باللفظ ما وضع له، وهذا حاصل في استعارة معنى الخلود لراكب الكبيرة مثلاً من آية الوعيد، وإن خرج التائب، وصاحب الصغيرة، ومن حيث قصره على بعض ما يحتمل مجازاً؛ إذ المجاز ليس بأكثر من أن يفاد باللفظ معنى لم يوضع له، وذلك ظاهر في المثال؛ إذ لفظ العموم لم يوضع للخصوص، وجائز كونه حقيقة باعتبار، ومجازاً باعتبار وتحقيق هذه الجملة مقرر مبسوط في موضعه في شرح هذا الكتاب.

وأما النمط الثاني: وهو ما يجوز التخصيص به، وما لا يجوز^(١)، فالكلام منه يقع في موضعين:

(١) اعلم أن الكلام في ذلك يقع في موضعين: أحدهما: فيما يتصور تخصيصه، ويمكن، والآخر: فيما يجوز قيام الدلالة على تخصيصه. أما الأول: فهو أن الأدلة ضربان: أحدهما فيه معنى الشمول، والآخر ليس فيه ذلك، فالأخير لا يتصور دخول التخصيص فيه؛ لأن تخصيص الشيء هو إخراج جزئه، فما لا جزء له لا يتصور فيه ذلك ولا يمكن، وذلك نحو قول النبي ﷺ لأبي بردة بن نيار: «يجزئك ولا يجزئ أحداً بعدك» لأنه لا يمكن أن يخرج من هذه الأجزاء شيء، فاما ما يجوز قيام الدلالة على تخصيصه فنقول فيه: إن ما لا يتصور تخصيصه لا يجوز قيام الدلالة على تخصيصه، وما عدا الألفاظ علة وغير علة، وما هو غير علة فهو دليل خطاب على قول من جعله حجة، والدلالة على تخصيصه يجوز أن ترد.

ر: أبو الحسين البصري (المعتمد): (١/ ٢٥٢ و ٢٥٣).

الكلام في حكم
المعوم إذا خص،
وذكر ما يجوز
التخصيص به وما لا
يجوز، وله طرفان:

أحدهما: هل يكون
مجازاً أم لا؟

وثانيهما: وهو ما يجوز
التخصيص به، وما لا
يجوز، والكلام منه يقع
في موضعين

أحدهما: في
التخصيص باللفظ

أحدهما: في التخصيص باللفظ.

والثاني: في التخصيص
بالمعنى.

والثاني: في التخصيص بالمعنى.

أما الموضع الأول: فهو يتضمن فصلين:

أحدهما في المتصل، وثانيهما في المنفصل.

والموضع الأول
يتضمن فصلين:
أحدهما في المتصل،
والثاني في المنفصل.

أما الفصل الأول فالكلام منه يقع في أربعة مواضع:

أحدها: في الاستثناء^(١).

وثانيها: في كناية الخصوص.

وثالثها: في تقدير إضمار ما أظهر في المعطوف عليه في المعطوف.

ورابعها: في ورود الخطاب على سبب خاص.

أما الموضع الأول: فالكلام منه يقع في موضعين:

أحدهما: في شرطه.

وثانيها: في ثمرته.

(١) انظر: تعريف الاستثناء بالتفصيل في: سبويه الكتاب (٣٦٩/١)، أبو الحسين البصري (المعتمد): (٢٦٠/١)، ابن حزم (الأحكام): (٣٩٧/١)، (المدة): (٦٧٣، ٦٥٩/٢)، الغزالي (المستصفى): (١٦٣/٢) الرازي (المصول): (٣٨/١) الأملدي (الإحكام): (٢٨٧/٢) ابن الحاجب (المختصر): (١٣٢/٢) القرافي (شرح تنقيح الفصول): (٢٣٧، ٢٥٦). البزدوي (كشف الأسرار): (١٢١/١)، (المساعد على التسهيل): (٥٤٨/١)، السبكي (جمع الجوامع): (٩/٢)، (نهاية السؤل): (١١٣/٢)، (التهميد): (١١٤)، الحنبلي (القواعد والفوائد الأصولية): (٢٤٥، ٢٤٦)، (تيسير التحرير): (٢٨٣/١)، (شرح الكوكب المنير): (٢٨١/٣)، الزركشي (البحر المحيط): (٣٦٨/٤).

وأما الأول فله شرطان:

أحدهما: أن يكون متصلاً:

والثاني: أن يكون مبقياً.

لا خلاف في وشرع
التخصيص بالاستثناء
المتصل.

أما الشرط الأول: فاعلم أنه لا خلاف في وقوع التخصيص بالاستثناء المتصل^(١)، وقد حكى عن ابن عباس^(٢)، جواز التخصيص به إلى سنة. وهذا ما لا ينبغي أن يصدق راويه، ولا يحمل حاكيه، والذي يبطله أن ذلك لم يستعمل في اللغة بحقيقة ولا مجاز، ولا نقل إلى عرف، ولا شرع، فلم يجوز.

(١) العموم يخص بالاستثناء المتصل ولا يخص بالاستثناء المنفصل عند عامة الفقهاء والمتكلمين، وهو الذي اختاره، وحكى ابن عباس رحمه الله خلافه، والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن الاستثناء لا يفيد إلا بانضمامه إلى المستثنى منه، وإذا لم ينضم إلى المستثنى منه لم يكن مفيداً فضلاً عن كونه دليلاً غرضاً، ومثال ذلك ما نعلمه أن الواحد منا إذا قال: ضيفت عشرة ثم قام يوماً أو يومين، ثم قال: (إلا خمسة)، لم يكن قوله: إلا خمسة مفيداً، فإن علم أنه أراد به الاستثناء مما تقدم علمنا أن الأول كذب لوجود حد الكذب فيه على ما يأتي بيانه، ويخالف حاله لو استثنى عند اللفظ فقال: ضيفت عشرة إلا خمسة بالاتفاق على وجه الحقيقة عندنا. عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (ص ٨٤).

(٢) عبد الله بن عباس (ت ٦٨٨ هـ / ٦٨٧ م) هو: عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، ابن عم رسول الله ﷺ كان يلقب بحبر الأمة، وترجمان القرآن، من فقهاء الصحابة، ومن حفاظهم، توفاه الله سنة ثمانية وستين للهجرة في الطائف. ر: ترجمته في (الإصابة): (٤ / ١٧٨) و(تذكرة الحفاظ): (٨ / ٤٠) و(التقريب): (٨ / ٤٢٥) و(التهذيب): (٥ / ٢٧٦) و(معجم المؤلفين): (٦ / ٦٦) والخطيب (تاريخ بغداد): (١ / ١٧٥) و(كشف الظنون): (٤٣٨).

ألا ترى أن قائلاً لو قال: علي لفلان كذا، ثم وقف برهة واستثنى لم يصدق في اللسان، ولم يبر في الحكم شرعاً؛ لأن الاستثناء في وجوب اتصاله بالخبر مع المبتدأ، فكما أنه لو قال زيد، ثم وقف مدة، ثم قال: كريم، لم يفد ذلك شيئاً، كذلك في مسألتنا.

وأما الشرط الثاني: فاعلم أنه لا خلاف أنه لا يجوز^(١) استثناء الكل؛ لأنه عود على فائدته بالنقض إذ الاستثناء إخراج بعض من كل، فلو تناول الكل لكان نقضاً وبدءاً، وذلك يخرج عن باب، واختلفوا في جواز استثناء الأكثر، فمنهم من جوزه، وهو ظاهر مذهب أصحابنا، ومنهم من أباه، وهو طريقة النحاة، وكذلك قالوا في استثناء الخبر.

والشرط الثاني: فاعلم

أنه لا خلاف أنه لا يجوز استثناء الكل؛ لأنه عود على فائدته بالنقض إذ الاستثناء إخراج بعض من كل.

(١) الشرط الثاني: عدم الاستغراق، وإلا لتناقض، فالاستثناء المستغرق باطل، ويقع أصل الكلام على حاله، حكوا فيه الإجماع، وفي هذا الإطلاق، والنقل نزاع في المذاهب. أما الحنفية فقيدوا البطلان بما إذا كان الاستثناء بعين ذلك اللفظ نحو: نسائي طوالت إلا نسائي، أو: أوصيت بثلاث مالي إلا ثلاث مالي.

فإن كان بغيره صح، وإن كان مستغرقاً في الواقع نحو: نسائي طوالت إلا هؤلاء، وأشار إليهم، وأوصيت له بثلاث مالي إلا ألف درهم، وهو ثلاث ماله. كذا ذكره صاحب الهداية في الباب الأول من الزيادات، ووجهه بأن الاستثناء تصرف لفظي مبني على صحة اللفظ لا على صحة الحكم.

ألا ترى أنه لو قال: أنت طالت عشر طلقات إلا ثمان طلقات، تقع طلقتان، ويصح الاستثناء وإن كانت العشرة لا صحة لها من حيث الحكم، ومع هذا لا يجعل كأنه قال: أنت طالت ثلاثاً، ويلغي ما بعده من الاستثناء لما ذكرنا أن صحة الاستثناء تتبع صحة اللفظ، دون الحكم. ر: الزركشي (البحر المحیط): (٣٨٤/٤) الشيرازي (اللمع): (٢٢) الجويني (البرهان): (٣٩٦/١) الغزالي: (المستصفى): (١٧٠/٢)، الرازي (المحصل): (٤١٠/١) الأمدى (الأحكام): (٤٣٣/٢)، مختصر ابن الحاجب: (١٣٨٠/٢) آل تيمية (المسودة): (١٥٤) القرافي: (شرح تنقيح القصول): (٢٤٤).

وجه القول الأول: أنه لا مانع يمنع من ذلك، وإذا لم يمنع منه مانع من ذلك جاز توضيحه أن المانع إما أن يكون من جهة القدرة أو اللغة، أو الحكمة، ولا شك في قدرته تعالى على سائر أنواع الخطاب، وكذلك فلفظ العموم موضوع للاستغراق، والاستثناء موضوع للخصوص، ومن استعمل اللفظ، حيث وضع له لم يُنسَب إلى خروج عن طريقة اللغة، وكذلك فلا يمنع أن يكون في الخطاب به مصلحة وغرض، ولا وجه يقتضي القبح مجاز، ولك أن تقول: المانع لا يخلو إما أن يمنع لتعذر الإفهام، أو لكونه غير مستعمل، ولا موجود في اللسان، والأول باطل؛ لأنه يفهم من قوله: رأيت عشرة من القوم إلا تسعة ما يفهم من قوله: رأيت رجلاً من العشرة، وإن كان مشوباً باستكراه ونبو عنه.

والثاني: إنما يمنع من كونه مستحسناً كغيره، وهذا لا يمنع منه راسماً.

الا ترى أن استثناء الكسر أحسن في الموقع من استثناء الخبر، ثم لم يمنع من ذلك، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجرات: ٤٧]، والغواة أضعاف المهتدين، وقد قال تعالى: ﴿وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمَآ عَلَيْهِمْ شُحُوهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْخَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ﴾ [الأنعام: ١٤٦]، والمستثنى هاهنا أكثر بلا شبهة.

وأما الموضع الثاني: وهو في ثمرته، فقد اختلفوا في الجمل^(١)

(١) الاستثناء المذكور عقيب جمل معطوف بعضها على البعض بحرف الواو، وكل جملة كلام تام بأن كان مبتدأ وغيره، نحو قوله: لزيد علي ألف درهم، ولجعفر علي ألف درهم، ولصالح =

وإذا لم يمنع منه مانع من ذلك جاز توضيحه
أن المانع إما أن يكون
من جهة القدرة أو
اللغة، أو الحكمة

الا ترى أن استثناء
الكسر أحسن في
الموقع من استثناء
الخبر، ثم لم يمنع
من ذلك.

وأما الموضع الثاني:
وهو في ثمرته، فقد
اختلفوا في الجمل
المعطوف بعضها على
بعض بنى تعقيب
الاستثناء.

المعطوف بعضها على بعض متى تعقبها الاستثناء، فمنهم من قضى
برجوعه إلى الكل، ومنهم من خص به ما يليه.

واعلم: أنه ينبغي أن يفصل القول فيه، فنقول: ليس يخلو إما أن
يكون في رجوعه إلى كل ما سبقه تنافٍ ثلاثة إلا درهماً. وقال تعالى: ﴿إِلَّا
أَلْ لُّوْطَ إِنَّهُ لَمُنْجِيهِمْ أَجْمَعِينَ﴾ إِلَّا أَمْرُهُ قَدْ رَتْنَا إِنَّهَا لَمِنَ
الْعَابِرِينَ ﴿الجم: ٥٩، ٦٠﴾، فلو رجع إلى الكل لكانت الآية خبراً عن
هلاكها وعن نجاتها، وهو محال، وإن لم يكن ثم تنافٍ فلا يخلو، إما أن
يكون في الكلام إضراب عن الأول، أو لا ففي الأول يرجع إلى ما يليه،
كقولك: لقيت خواص الأمير، ونصحاؤه قليل، إلا فلاناً وفلاناً، وإن
يكن في الخطاب ما يتضمن الإضراب، فإما أن يربط بين الجملتين ضمير
واحد، أو غرض واحد، وفي الموضعين يرجع إلى الكل.

مثال الأول: أكرم القوم وسلهم عمّا وراهم، إلا بني فلان.

ومثال الثاني: اضرب فلاناً وانتكح حرمة، وخذ ماله، إلا أن يفعل

علي ألف درهم إلا خمسمائة ينصرف إلى الجملة الأخيرة عندنا، وعند الإمام الشافعي
ينصرف إلى الكل، وعلى هذا الأصل ينصرف الاستثناء المذكور في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ
يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَادَةٍ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً
أَبَدًا وَأَرْبَعُكُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ
رَحِيمٌ ﴿النور: ٤، ٥﴾، وهو الفسق عندنا، وعند الإمام الشافعي ينصرف إلى الجملة كلها حتى
قال بقبول شهادة التائب منهم، وفي الشرط والمشيئة إجماع: أنه ينصرف إلى الكل حتى لو
قال: أمراته طالق، وعبد حر، وعليه: الحج إن دخل الدار، لو قال في آخره: إن شاء الله فإنه
ينصرف إلى جميع ما سبق ذكره. اللامشي (كتاب في أصول الفقه): (١٣٠، ٦٣١).

كذا؛ فحصل من هذه الجملة أن الاستثناء الذي يرجع إلى ما تقدمه لا بد أن يتضمن شرطين:

أحدهما: السلامة من
التثاني

أحدهما: السلامة عن التثاني.

والثاني: ألا يكون في القول دلالة على الإضراب، والذي يدل على ذلك وجوه:

والثاني: ألا يكون في
القول دلالة على
الإضراب

أحدها: أن الوار العاطفة كواو الجمع في اقتضاء الوحدة في ما يدخل عليه.

ألا ترى أنه لا فرق بين قولك: أكرمني الزيدون، وبين قولك: أكرمني زيد وزيد، وزيد، فكما أن الاستثناء من هذه الأعيان، يرجع إلى الكل، كذلك في الجمل؛ ولأنه متى قال: أدب السارق، والشاطر، والزاني، والشارب، إلّا من ثاب، فإن الاستثناء يرجع إلى الكل، فكذلك متى تابعت الضمائر على مسمى واحد؛ ولأنه قد ثبت أن الاستثناء يفيد رفع الخطاب عما كان يفيد بإطلاقه، فإذا كان الاستثناء يحمل الكل، والبعض على سواء لم يتمخض فائدة الخطاب فيما يمنع منه الاستثناء، وفي ذلك ما نروم، ولأنه يصح الاستثناء عن الاستثناء، وصحة الاستثناء يدل على الاستفراق؛ ولأن الاستثناء بمشيئة الله تعالى، والشرط يتعلق بجميع الجمل المتقدمة، كأن يقول: إني أعطيك درهماً وأكسوك يوماً، وأصحبك في السفر إن شاء الله تعالى، أو إلّا أن يقول كذا، فكذلك الاستثناء المطلق، والجامع بينهما الاشتراك في عدم الاستقلال.

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في كناية الخصوص

في كناية الخصوص.

فقد اختلفوا في ذكر بعض الجملة عقيب الجملة، هل يخص به العموم أم لا؟ فذهب عامة الفقهاء إلى المنع من ذلك وهو اختياره رضي الله عنه، وذهب بعض الشفعية إلى التخصيص به.

والمسألة تتعين في صور ثلاث:

واعلم: أن المسألة تتعين في صور ثلاث:

أحدها: أن تتعقب الصفة....

أحدها: أن تتعقب الصفة كقوله تعالى: ﴿فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ...﴾ إلى قوله: ﴿لَا تُذْرِي لَعَلَّ اللّٰهُ يُخْدِثْ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١]، ومنها: الاستثناء كقوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ...﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا أَنْ يَغْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٦، ٢٣٧]، ومنها الحكم كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ...﴾ الآية إلى قوله: ﴿وَبِعُولَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٧، ٢٢٨].

وجه القول الأول: أن الكناية يجب رجوعها إلى ما تقدم.

وجه القول الأول: أن الكناية يجب رجوعها إلى ما تقدم؛ لأنها إنما تقوم به وهو مفسرها، فليس بعض ما تقدم أحق بها من بعض؛ ولأن الكناية كالاستثناء، فكما لا تقتصر على ما تليه لغير دلالة، كذلك هاهنا.

وجه القول الثاني: أن الواجب حمل الخطاب على حقيقة، وما هو الظاهر منه إلا لما منع ولا مانع هاهنا؛ لأن من حق المخصص أن يكون منافياً في القدر الذي تناوله، ولا شك أن ذكر بعض ما تناوله لا ينافيه، وأنه وإن ألحق البعض حكماً يخصه لم يعرض لما سواه بإثبات ولا نفي.

وجه القول الثاني: أن الواجب حمل الخطاب على حقيقة، وما هو الظاهر منه إلا لما منع ولا مانع هاهنا؛ لأن من حق المخصص أن يكون منافياً في القدر الذي تناوله، ولا شك أن ذكر بعض ما تناوله لا ينافيه، وأنه وإن ألحق البعض حكماً يخصه لم يعرض لما سواه بإثبات ولا نفي.

وأما الموضع الثالث: في تقدير إضمار^(١) ما أظهر في المعطوف عليه في المعطوف

فقد اختلفوا في تخصيص الخطاب المعطوف عليه بتقدير إضمار ما

أظهر فيه في المعطوف، فذهب الحنفية إلى التخصيص بما هذا حاله، ومنع
منه الشفعوية، ومنشأ الخلاف في أنه هل يقاد المسلم بالذمي أم لا؟
فاستدل أكثر أئمتنا عليهم السلام وأصحاب الشافعي بقوله ﷺ: «ألا لا
يقتل مؤمن بكافر»^(٢)، وهذا عام فدخل تحت عمومه الذمي.

قال الآخرون: الكافر هاهنا هو الحربي، بدليل قوله: «ولا ذو عهد
في عهده»، والمعنى ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي، ونحن نعلم أن
الذمي يقاد بالذمي، فعلمنا أنه إنما عني به الحربي فيجب مثله في المعطوف

(١) ومنها: إذا كان الخطاب مركباً من جملتين: أحدهما معطوفة على الأخرى هل يجب إذا ظهر
في الأولى شيء أن يضم في الثانية: إذا لم يظهر أو لا؟ ثم إذا وجب ذلك وكان هذا المضمّر
في الجملة الثانية مخصصاً بشيء، فهل يجب أن يكون المظهر في الجملة الأولى مخصصاً بذلك
الشيء أولاً؟ الذي عليه الجمهور، هو أن هذا ليس من المخصصات، وأنه لا تخصيص لعدم
ما أظهر في الجملة الأولى المعطوف عليها بتقدير الذي خصص به ما أضمر في المعطوف، وهو
ما أظهر مع العام المعطوف عليه. ومنهم من يوجب التخصيص بذلك مثال قوله ﷺ: «ألا
لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده» فالتقدير عند من أوجب التخصيص هنا، ولا ذو
عهد في عهده بكافر، وإنما قدرنا هنا بكافر لتزواج الجملتان في الحكم؛ لأن حرف المطف
يقتضي ذلك.

ابن لقمان: (الكاشف): (٣٣٣، ٣٣٤).

(٢) قال ﷺ: «ألا لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده» أخرجه ابن ماجه في (السنن)
باب: لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده (١٠١/٢) ويرقم (٢١٥٥-٢١٦٠)
والشوكاني في (نيل الأوطار): (٧١/٧).

قال الآخرون: الكافر
ههنا هو الحربي

عليه، إذ العطف يقضي باتحاد الفائدة في المعطوف، والمعطوف عليه، ونظير الخبر قول القائل: (لا أكل الفاكهة على الشبع، وأكل الحلوى)، فإنه يجب أن يضم في الجملة الثانية الشرطية المظهرة في الجملة الأولى يتناسب الكلام وتزدوج الجملتان.

وجه القول الثاني: أنه لا يجب من الإضمار في المعطوف، إلا ما به يكون الخطاب مستقلاً في الفائدة؛ لأن المحوج إلى إضمار ما كان مظهراً ليس إلا هذا الوجه فمتى تمت الفائدة بإضمار البعض كفى، فنحن نضم القتل، وهكذا يقال فيما أشبهه.

وبعد فهب أن المضمّر كان مظهراً فإنه لا يجب من تخصيص أحد الجملتين تخصيص الأخرى، فإن الخبر لو ورد هكذا: (ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهد بكافر) لكان يجب أن يخص هذه الجملة بما قد ثبت من تكافؤ دماء الذميين، ولا يجب بذلك تخصيص الجملة الأولى؛ إذ لا دلالة تدل على ذلك.

وبعد فإنما كان يجب الإضمار متى فهم العطف وذلك إنما يفهم مهما لم يتحدد من الصفة ما يشعر بالإضراب هاهنا، قد يحدد من الصفة ما يشعر بالإضراب وهو قوله عليه السلام: «ولا ذو عهد في عهده» معناه ما دام معاهداً، إذ لو أراد العطف لقال، ولا ذو عهد فقط، ونظيره قول القائل: لا يدخل السوق ماشياً، ولا المسجد إلا طاهراً؛ فتجدد الوصف منع من العطف.

ونظير الخبر قول القائل: (لا أكل الفاكهة على الشبع، وأكل الحلوى).

وبعد فهب أن المضمّر كان مظهراً فإنه لا يجب من تخصيص أحد الجملتين تخصيص الأخرى

ونظيره قول القائل: لا يدخل السوق ماشياً، ولا المسجد إلا طاهراً؛ فتجدد الوصف منع من العطف.

وأما الموضع الرابع: وهو ورود

الخطاب على سبب خاص^(١)

وهو ورود الخطاب

على سبب خاص،

فالخطاب إما أن يكون

مساوياً للسبب، وإما

أن يكون أخص، وإما

أن يكون أعم منه، ول

هذا خلاف.

فاعلم أن الخطاب إما أن يكون مساوياً للسبب، وإما أن يكون أخص منه، وإما أن يكون أعم منه، وفي هذا اختلاف:

فمنهم من قال: يقصر على سببه وهو قول بعض الشفعوية، وذهب الباقر إلى خلافه، والذي يدل على ذلك أن الحجة هي الخطاب لا السبب ولا يجوز العدول عن ظاهر الخطاب لغير دلالة.

ومثال المسألة ما روي عنه عليه السلام فيمن اشترى عبداً فاستعمله، ثم وجد فيه عيباً فردّه، هل يلزمه الكرى، فقال ﷺ: «الخراج بالضمان»^(٢).

(١) فببب الخطاب هو ما يدعو إلى الخطاب وهو ضربان:

أحدهما: سؤال سائل، وهو مرادنا في هذا الموضع.

والآخر: دنو وقت العبادة، فأما قسمة الخطاب الوارد على سؤال، فهي أن الخطاب الذي هذا سبيله ضربان:

أحدهما: إحالة على بيان ما تضمنه السؤال، صريح أو غير صريح، نحو ما روي أن صحابياً سأل الرسول ﷺ عن الكلالة، فقال: «يكفيك آية الصيف».

والآخر: هو نفسه بيان لما تضمنه السؤال من غير إحالة إلى بيان، وذلك ضربان: أحدهما: لا يستقل بنفسه.

والآخر: مستقل بنفسه، أما الذي لا يستقل، فهو الذي لا يفهم به شيء إذا انفرد على كل حال، نحو ما روي أن النبي ﷺ سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال ﷺ: «أينقص الرطب إذا يس؟ قالوا: نعم، قال: فلا إذن» ونحو أن يقول الإنسان لغيره: ثقتُ عندك، فيقول: لا والله. ر: أبو الحسين البصري: (المعتمد): (١/٣٠٢، ٣٠٣).

(٢) الخراج بالضمان: هذا الحديث أخرجه الترمذي من حديث عائشة رضي الله عنها في البيوع، باب: ما جاء فيمن يشتري العبد يستغله، ثم يجد به عيباً. وقال: حسن صحيح، وأبو داود كتاب البيوع، باب: من اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً (٣٥٠٨) وابن ماجه في التجارات، باب: الخراج بالضمان (٢٢٤٢)، والحاكم كتاب البيوع (١٥/٢)، وابن حبان في (صحيحه): (٤٩٢٧).

وربما يحتاج المخالف بأن الجواب يجب أن يطابق السؤال، ولن يتم إلا بما يقوله: والجواب أن على صاحب الشرع، تعريف الحكم، ولا حجر عليه في تعريف غيره، وربما قالوا: لو لم يكن السبب معتبراً لجاز تخصيص موده.

قلنا: كلا؛ لأن ذلك يمنع من مطابقة الجواب للسؤال.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في

التخصيص المنفصل من دلالة الألفاظ

الكلام في التخصيص
المنفصل من دلالة
الألفاظ قد يقع
باللفظ في نفسه، وقد
يسرد بكيفية له
خصوصية.

فاعلم أن ذلك قد يقع باللفظ في نفسه، وقد يرد بكيفية له مخصوصة، فلنفرد لكل واحد منهما فصلاً.

أما الفصل الأول: فهو يتضمن موضعين:

أحدهما: في تخصيص دلالة بدلالة.

والثاني: في تخصيص دلالة بأمانة. أما الموضع الأول، فاعلم أنه يجوز تخصيص الكتاب^(١) بالكتاب، والسنة بالسنة، والكتاب

(١) أما تخصيص الكتاب بالكتاب، فإنه إذا جاز أن يبين أنه سبحانه يحطاه العام بعض ما تناوله فقط جاز أن يدلنا على ذلك الكتاب، كما جاز أن يدلنا بالكتاب على غير ذلك من الأحكام، وقد خص الله سبحانه قوله: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّهِمْ فِي دُحُرِهِمْ أَوْ يُسَبِّحُونَ لَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٤]، بقوله: ﴿وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ أَجْلُهُمْ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، وخص قوله: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْذِرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢١]، بقوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٥]، وليس يمنع قول الله سبحانه لنبيه ﷺ: ﴿إِنِّي نَزَّلُ الْكِتَابَ بِالْأَرَبِيِّ﴾ [النحل: ١٠٥]، من أن يبين عز وجل بكلامه ما أنزله إلينا مع أن الله قد وصف كتابه بأن فيه تبياناً لكل شيء في بعضه بياناً لبعض.

أبو الحسين ابصري: (المعتمد): (٢٤٧/١، ٢٧٥)

بالسنة^(١)، والسنة بالكتاب، والذي يدل على ذلك أنها قد اشتركت في كونها أدلة قاطعة يجب اتباعها ويحرم خلافها، فلذا لم يتم العمل عليها إلا بالتخصيص، وجب التخصيص على ما نبينه من بعد، فمثال الأول آيتا الاعتداد عن الموت، وقوله: ﴿وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ [البقرة: ٢٢١]، مع قوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [النساء: ٥]، على الخلاف.

والذي يدل على ذلك أنها قد اشتركت في كونها أدلة قاطعة يجب اتباعها ويحرم خلافها....

ومثال الثاني: النهي عن الصلاة في الأوقات الثلاثة مع قوله: «من نام عن صلاة...»^(٢) الخبر.

(١) وأما تخصيص الكتاب بالسنة فجائز، كما يجوز أن تدلنا السنة على غير ذلك من الأحكام، وقد خص النبي ﷺ بقوله: «لا يرث القاتل، ولا يتوارث أهل ملتين» قول الله سبحانه: ﴿لِلذَّكَرِ بَلَلٌ خَطُّ الْأُنثَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، وأما تخصيص السنة بالسنة فأكثر من أن يحصى وقد أبى قوم ذلك؛ لأنه نصب ﷺ مبنياً فلم يجوز أن يحتاج سته إلى بيان. والجواب: أن كونه مبنياً لا يمنع من أن يبين سته، والكلام في تخصيص العام بالخاص يختلف بحسب المقارنة والتراخي، فإذا بينا جواز وقوع تخصيص الكتاب والسنة بهما على الجملة، فلتبين متى يقع التخصيص بهما، ونذكر في ذلك قسمة يدخل فيها بناء الخاص على العام، ويجوز تخصيص قول الله سبحانه بفعل النبي ﷺ؛ لأنه كقوله في الولاية، ولهذا خصصنا قول الله سبحانه ولهذا خصصنا قول الله سبحانه: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢]، بـرجم النبي ﷺ ماعزاً. ر: أبو الحسين البصري: (المعتمد): (١/ ٢٧٥).

(٢) هذا الحديث رواه البخاري ومسلم وأصحاب السنن، وأحمد عن أبي سعيد الخدري، وأنس بن مالك مرفوعاً بالفاظ مختلفة.

البخاري مع شرح السندي (١/ ١٢٢) ومسلم (١/ ٤٧٧) وأبو داود (١/ ١٧٥) وابن ماجه (١/ ٢٢٧)، (التيسير شرح الجامع الصغير): (٢/ ٤٤٥) و(فيض القدير): (٦/ ٢٣) و(سنن النسائي): (١/ ٢٣٦) (مسند أحمد): (٣/ ٣١) الدارمي (سنن): (١/ ٢٨٠).

ومثال الثالث: آية المواريث مع قوله ﷺ: «القاتل لا يرث»^(١).

ومثال آخر آيات السيف مع نهيه ﷺ عن قتل الشيخ الهرم ونحوه.

ومثال الرابع: النهي عن رد المهاجرات ونحوه.

وأما الموضع الثاني: في الكلام في جواز تخصيص الكتاب والسنة بأخبار الأحاد^(٢)

الكلام في جواز
تخصيص الكتاب
والسنة بأخبار الأحاد،
وفي الناس من أبى
ذلك مطلقاً. ومنهم
من جوزه إذا سبقه
غيره.

وفي الناس من أبى ذلك مطلقاً. ومنهم من جوزه إذا سبقه غيره، وهو عيسى بن أبان^(٣)، ومنهم من شرط أن يكون الخاص من قبل منفصلاً، والظاهر من قول شيوختنا جوازه في الأعمال خاصة، والذي يدل على ذلك أن المأخوذ علينا امتثال أوامر الله تعالى وأوامر رسوله ﷺ، وكما يجب ذلك مع العلم يجب مع الظن، فإن العقل سوء بينهما في باب الأعمال والاستجلاب والاستدفاع.

والظاهر من قول
شيوختنا جوازه في
الأعمال خاصة.

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الفرائض، باب إبطال ميراث القاتل حديث (٢١١١) وأخرجه ابن ماجه في الدييات، باب الميراث من الذية حديث (٢٦٤٢).

(٢) يجوز تخصيص السنة المتواترة بخبر الواحد ويجري فيه الخلاف السابق كما صرح به القاضي في (التقريب) وإمام الحرمين في (البرهان) وغيرهما، فإنكار من أنكر على البيضاوي ذلك غلط، والخلاف السابق هو خلاف الفقهاء في أخبار الأحاد التي لا تجمع الأمة على العمل بها. قال ابن كنج في كتابه: خبر الواحد يخص به ظاهر الكتاب عندنا، إذا كان لم يجمع على تخصيصه كآية الرضاع، فإن أجمع على تخصيصه جاز أن يقضي عليه بخبر الواحد فيما عدا ما أجمعوا عليه، كآية السرقة، وذهب قوم إلى أنه لا يجوز. ر: الزركشي: (المحيط): (٤/٤٨٨).

(٣) هو: عيسى بن أبان بن صدقة قاضي، وفقه حنفي تولى قضاء البصرة، وله تصانيف فقهية وأصولية مفيدة، توفي في البصرة، بتاريخ واحد وعشرين ومائتين للهجرة.

ترجمته في: (الأعلام): (٢/٧٤٠) القرشي (الجواهر المضيئة): (٨/٤٠) الخطيب (تاريخ بغداد): (٨٥٧) و(الفوائد البهية): (٨٥٨).

وعما استدل به ما ذكره في الكتاب، وهو أن الصحابة اتفقت على ذلك وإجماعهم حجة، وإنما قلنا ذلك لما روي في فتح أرض (فارس)، ومناشدة عمر^(١)، حتى قال عبد الرحمن^(٢): سمعت رسول الله ﷺ يقول: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب غير أكلي ذبائحهم ولا ناكحي نسائهم»^(٣)، فعملوا على ذلك وخصوا عموم آية السيف؛ لأنهم خصوا عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا رَزَاةَ ذَلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]، لحديث أبي هريرة: «ولا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها لا الصغرى على الكبرى ولا الكبرى على الصغرى»^(٤)، وخصوا عموم آية الموارث بما

(١) هو الخليفة الثاني، استخلفه أبو بكر الصديق في حياته، قتل أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة بمنجبر أوقع فيه ثلاث طعنات، وتوفي أربع بقين من ذي الحجة، وقد اعتدى عليه هذا الجرم الأشر، وهو منتهج لصلاة العصر، وكان عمره عند استشهاده خمساً وخمسين سنة.

(التاريخ): (٣٩٧/٨) و(الإصابة): (٢٨٨/٢) و(أسد الغابة): (٥٢/٤) وغيرها من المصادر والمراجع.

(٢) هو: عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف بن عبد بن الحارث بن زهرة القرشي، أحد العشرة المبشرين بالجنة، أسلم قديماً، وهو معروف في قضية الحكم في كيفية معاملة المجوس. له ترجمة في ابن حجر (تقريب التهذيب): (٤٩٥).

(٣) عن عبد الرحمن بن عوف قال: قال رسول الله ﷺ بخصوص أخذ الجزية من المجوس: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» أخرجه مالك (٢٧٨/١) حديث رقم (٤٢) وعبد الرزاق (٦٨/٦)، (٦٩) وابن أبي شيبة (٢٤٣/١٢) والبيهقي (١٨٩/٩، ١٩٠).

(٤) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» (صحيح الإرواء): (٢٨٦/٦) و(الروضة): (١١٧١، ١١٧٦) و(صحيح أبي داود): (١٨٠٣/١٨٠) وعن أبي بكر بن أبي موسى، عن أبيه، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» صحيح بما قبله.

روي: «القاتل لا يرث»^(١)، وما دل على وجوب الوصية بقوله ﷺ: «لا وصية لوارث»^(٢)، وربما احتجوا بأن الخبر يورث الظن، فلا يجوز الانتقال به عن دلالة توجب القطع.

وربما احتجوا بأن
الخبر يورث الظن، فلا
يجوز الانتقال به عن
دلالة توجب القطع.

والجواب: أنا لا نسلم سلامة العموم مع خبر من يظن صدقه ونعلم عفاقه، وستره؛ لأن الظاهر إنما يبقى سليماً متى لم يعارض بقرينة من لفظ أو حال. وربما احتجوا بخبر فاطمة بنت قيس^(٣)، وقول عمر: (لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لكلام امرأة...) الخبر.

والجواب: أنه قد روي أنه اتهمها بوهم أو نسيان، فقال: (لا ندرى لعلها وهمت أو نسيت) وروي: (صدقت أو كذبت)، ولسنا نقول بلزوم التخصيص بكل خبر، بل إنما يلزم ذلك بخبر يظن صدقه.

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الفرائض، باب إبطال ميراث القاتل، حديث (٢١١١) وأخرجه ابن ماجه في الديات، باب الميراث من الدية، حديث (٢٦٤٢).

(٢) أخرجه أبو داود في سنته، باب ما جاء في الوصية للوارث (٣/ ٢٩٠) في الإمارة، حديث (٢٥١٨) باب كراهة الإمارة. والنسائي في الوصايا، حديث (٣٦٩٧)، باب النهي عن الولاية على مال اليتيم.

(٣) فاطمة بنت قيس بن خالد صحابية من المهاجرات الأول: لها ترجمة في (الإصابة): (٢٧٣/ ٤). والحديث عنها هو: أن رسول الله ﷺ لم يفرض لها نفقة، ولا سكنى حين طلقت، وقد رواه مسلم في كتاب الطلاق، ولفظ عمر رضي الله عنه: لا تترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة، لا ندرى لعلها حفظت ونسيت كما رواه الإمام أحمد بن حنبل في كتاب العدد. و(الإصابة): (٢٧٣/ ٢).

وأما الفصل الثاني: فالكلام منه يقع في موضعين:

أحدهما: في التقييد. والثاني: في البناء

أما الموضع الأول: فاعلم أن المقيد^(١) يخص المطلق متى تناولا حكماً واحداً متصلاً كان أو منفصلاً، فالأول كقوله تعالى: «فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَابَعَيْنِ» [النساء: ٩٢].

والثاني: كأن يقول عليه السلام: «في الإبل زكاة»، «في الإبل السائمة زكاة»، ولا يخص به متى كان الحكمان مختلفين بلا خلاف، واختلفوا فيما إذا تناولا حكمين غَيْرَيْنِ جنسهما واحد فمنهم من قال يخص به مطلقاً، ومنهم من أبى ذلك مطلقاً، وعندنا أنه يخص به إذا كان هناك طريقة

(١) اعلم: أن الكلامين إذا قيد الثاني منهما بصفة، فإما أن يكون أحدهما متعلقاً بالآخر، أو لا يكون متعلقاً به، فإن كان متعلقاً به كان الكلام الأول مقيداً بتلك الصفة على حسب ما ذكرناه في رجوع الاستثناء إلى جميع الكلام، وإن لم يكن أحد الكلامين متعلقاً بالآخر سواء كان فيه قريباً أو بعيداً، فإنه لا يخلو حكماهما، إما أن يكونا مختلفين أو غير مختلفين، فمثاله أن نؤمر بالصلاة مطلقاً، ونؤمر بالصيام متابعاً، فلا شبهة في أنه لا يجب لذلك تقييد الصلوات بالتابع، وإن كان الكلامان غير مختلفين، نحو أن يكون الحكم عتقاً أو صياماً، فلا يخلو إما أن يكون سببهما مختلفين أو غير مختلفين، فمثاله العتق في كفارة اليمين، ولا يخلو التقييد بهما، إما أن يكونا أمرين أو نهيين، فإن كانا أمرين، فمثاله أن يقال: إذا حثمت فاعتقوا رقبة، ويقال في موضع آخر: إذا حثمت فاعتقوا رقبة مؤمنة، فمتى تركنا ظاهر الأمرين وجب على الحائث عتق رقتين، إن كان الأمر المتكرر يفيد تكرار المأمور به، وإن علمنا أن العتق في الموضعين واحد غير متكرر وجب تقييده بالإيمان؛ لأن العتق واحد، والأمر المقيد بالإيمان قد اقتضى اشتراطه.

إن قيل: لم يقيد المطلق لأجل المقيد، ولم تحموا الأمر بعتق المؤمنة على الندب لأجل المطلق؟ قيل: لأن الأمر المقيد بصريح الإيمان، وهو أشد اختصاصاً به، فكان الاعتراض به على المطلق أولى؛ لأن الخاص أولى من العام. أبو الحسين: (المعتمد): (١/ ٣١٢).

في التقييد والبناء.
إعلم أن المقيد يخص
المطلق متى تناولا
حكماً واحداً متصلاً
كان أو منفصلاً.

قياس ظاهرة، ويدل على بطلان القول الأول أن الأصل حمل الخطاب على ظاهر المطلق الشمول فيما يحتمله، والذي يدل على بطلان الثاني: أن القياس أحد طرق الشرع فجاز التخصيص به، وربما احتج الأولون بأن القرآن كالأية الواحدة فيجب تقييد بعضه ببعض، ولهذا كان معنى قوله تعالى: ﴿وَالذَّاكِرِينَ اللَّيِّئَاتِ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، أي والذاكرات الله كثيرًا.

والجواب: أن هذا يلزمهم التقييد وإن اختلف الحكماء.

وبعد: فإن عنوا بذلك أن القرآن يفيد فائدة واحدة، ويتوارد على معنى واحد، فهذه جهالة ظاهرة، إذ لا إشكال في تنوع خطابه، وانقسام فوائده بمجسبها، ودخول التفاوت في ذلك، وإن عنوا بذلك استواءه في باب الجزالة والبلاغة الرائعة والشرف العظيم، فذلك صحيح، ولكنه لا يدل على موضع الخلاف.

فأما ما ذكروه في الآية، فإنما وجب ذلك لاتصال الكلام، وارتباط بعضه ببعض، ولسنا نمنع من التقييد على مثل هذا الوجه.

وربما قالوا: إن العلماء قد فهموا من تقييد الشهادة في الطلاق بالعدالة تقييد الشهادة بالعدالة في البيع والرهن وغيرها.

والجواب: أن الآية عامة وإنما يصح ما قالوه لو تناولت بظاهرها الشهادة في الطلاق فحسب، وليس الأمر كذلك، فإن اللفظ عام، وروده على سبب خاص، لا يلحقه الخصوص، كما قدمنا.

الثاني: أن القياس أحد طرق الشرع فجاز التخصيص به

إن العلماء قد فهموا من تقييد الشهادة في الطلاق بالعدالة تقييد الشهادة بالعدالة في البيع والرهن وغيرها

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في البناء:
فاعلم: أن العام والخاص، إما أن يردا معاً أو لا

الكلام في البناء:

فَاعْلَمْ: أن العام

والخاص، إما أن يردا

معاً أو لا ؟ فإن وردا

معاً فلا خلاف أن

العام، يبنى على

الخاص، فيعمل

بالخاص، فيما تناوله،

وبالعام فيما عداه

فإن وردا معاً فلا خلاف أن العام^(١)، يبنى على الخاص، فيعمل
بالخاص، فيما تناوله، وبالعامة فيما عداه، وإن لم يردا معاً، فإما أن يعلم
التاريخ أو يجهل، فإن كان معلوماً فإما أن يكون الخاص متقدماً أو
متأخراً؛ فإن كان الخاص هو المتأخر، فلا خلاف أنه يخص به العام المتقدم
وإن كان الخاص متقدماً على العام، فعند الشافعي وأصحاب الظاهر أن
العموم يخص به أيضاً، ومنهم من جعل العام ناسخاً له، وهو ظاهر
مذهب الحنفية، والقاضي، والكرخي، والإمام أبي طالب عليه السلام،
وإن كان التاريخ بينهما مجهولاً، فمن يقول بمذهب الشافعي في المسألة
يخص العموم كيفما دارت القضية؛ ولأنه إن تأخر أو قارن فهو وفاق،
وإن تقدم فقد ذهب الشافعي إلى أنه يخص به ما بعده.

(١) اعلم: أنه إذا روي عن النبي ﷺ خبران، خاص وعام، وهما كالتنافيين، فلا يخلو إما أن
نعلم بينهما التاريخ أو لا نعلم، فإن علمنا ذلك، فإما أن نعلم اقتران أحدهما بالآخر، وإما
أن نعلم تراخي أحدهما عن الآخر، إما الخاص وإما العام، فإن علمنا اقترانهما، نحو أن
يقول النبي ﷺ اقتلوا الكفار، ويقول عقيب ذلك: لا تقتلوا اليهود، أو يقول في الخيل زكاة،
ويقول عقيب: ليس في الذكور من الخيل زكاة.

فالواجب أن يكون الخاص مخصصاً للعام؛ لأن الخاص أقل احتمالاً فيما يتناوله من العام،
وأشدّ تصريحاً به من العام، ولهذا لو قال الرجل لعبيده: اشتر لي كل ما في السوق من
اللحم، ثم قال بعد ذلك: لا تشتري لحم البقر، فهم منه إخراج لحم البقر من كلامه الأول، إما
على سبيل البداء، وإما أنه لم يرد به بالعموم؛ ولأن إجراء العام على عمومه يلغي الخاص،
واستعمال الخاص وإخراج ما تناوله من العام لا يلغي واحداً منهما، فكان هذا أولى.
أبو الحسين البصري (المعتمد): (١/ ٢٧٦).

ومن يقول بالثاني: يلزمه التوقف إلا أن يظهر وجه يرجح. وذلك
 كأن يكون الأكثر من السلف عملوا بموجب أحدهما وعابوا على من
 عمل بموجب الآخر، أو يعتضد أحدهما بطريقة قياس، أو يكون راوي
 أحدهما أضبط وأورع إلى غير ذلك، فحصل من هذه الجملة صور
 ثلاث، اثنتان وفاق، وهما حيث يكون الخاص مقارناً^(١) أو متأخراً، فإن
 الواجب فيهما بناء الخاص على العام، لا محالة لوجهين:

(١) قال الزركشي في (البحر المحيط): لا فرق بين أن يكون الخاص مقارناً للعام، كما مثلنا، أو
 يكون العام مقارناً للخاص، كأن يقول: لا زكاة فيما دون خمسة أوسق، ثم يقول عقبه: فيما
 سقت السماء العشر، وإن جوزنا نسخ الخاص للعام، فلا يمكن هنا؛ لأن الناسخ شرطه
 التراخي، وهو هنا مقارن، فتعين بناء العام على الخاص.
 الثاني: أن يعلم تاريخهما، فلتأخر إما الخاص وإما العام، وعلى التقديرين، فإما أن يتأخر
 عن وقت العمل، أو عن وقت الخطاب، فهذه أربعة أقسام:
 أحدها: أن يتأخر الخاص عن وقت العمل بالعام فها هنا يكون الخاص ناسخاً لذلك القدر
 الذي تناوله العام وفاقاً، ولا يكون تخصيصاً؛ لأن تأخير بيانه عن وقت العمل غير جائز
 قطعاً، فيعمل بالعام في بقية الأفراد في المستقبل.
 وثانيها: أن يتأخر عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به، فهذه مبنية على جواز تأخير
 البيان عن وقت الخطاب، فمن جوزها جعل الخاص بياناً للعام، وقضى به عليه، ومن منعه
 حكم بنسخ العام في القدر الذي عارضه الآخر.
 وثالثها: أن يتأخر العام عن وقت العمل بالخاص، فها هنا يعني العام على الخاص عندنا؛ لأن
 ما تناوله الخاص متيقن، وما تناوله العام ظاهر مظنون، والمتيقن أولى.
 قال النكيا: وهذا أحسن ما حلل به.

ورابعها: أن يتأخر العام عن وقت الخطاب بالخاص، لكنه قبل وقت العمل به، فحكمه حكم
 الذي قبله في البناء والنسخ إلا على رأي من لم يجوز منهم نسخ الشيء قبل حضور وقت
 العمل به كالفقاضي عبد الجبار.

الزركشي: (البحر المحيط): (٤/ ٥٤٢، ٥٤٣).

ومن يقول بالثاني:
 يلزمه التوقف إلا أن
 يظهر وجه يرجح

أحدهما: أن الخاص أشد تصريحاً بالحكم، وفهمه به أظهر من فهمه بخطاب شامل له ولغيره، فوجب الأخذ بالدليل الخاص في الموضع الذي تناوله.

والثاني: أن في بناء العام على الخاص في هذه الصورة جمعاً بين فائدتي الخطابين، وإلحاق لها بالهذر الذي لا فائدة في ذكره، وذلك لا يجوز، ويتحقق الخلاف في الصورة الثالثة، فمن يقول بالأول يحتج بأن الخاص صريح فيما يتناوله، والعام يحتمل التخصيص، فلو نسخنا الخاص المتقدم بالعام المتأخر لكنا قد ألغينا دلالة الخاص، وكلام الحكيم لا يجوز إلغاؤه مع إمكان استعماله، ومن يقول بالثاني: يحتج بأن العام في تناوله الأعيان الكثيرة بمنزلة نصوص كثيرة، يتناول كل واحد منها عيناً من تلك الأعيان، على الانفراد، فإذا تعارض العام والخاص في القدر الذي يتناوله الخاص جرى مجرى خصوصين تعارضاً، ولا شبهة في أن على هذا الوجه ينسخ المتقدم منهما بما بعده.

والثاني: أن في بناء العام على الخاص في هذه الصورة جمعاً بين فائدتي الخطابين، وإلحاق لها بالهذر الذي لا فائدة في ذكره، وذلك لا يجوز، ويتحقق الخلاف في الصورة الثالثة، فمن يقول بالأول يحتج بأن الخاص صريح فيما يتناوله، والعام يحتمل التخصيص، فلو نسخنا الخاص المتقدم بالعام المتأخر لكنا قد ألغينا دلالة الخاص، وكلام الحكيم لا يجوز إلغاؤه مع إمكان استعماله، ومن يقول بالثاني: يحتج بأن العام في تناوله الأعيان الكثيرة بمنزلة نصوص كثيرة، يتناول كل واحد منها عيناً من تلك الأعيان، على الانفراد، فإذا تعارض العام والخاص في القدر الذي يتناوله الخاص جرى مجرى خصوصين تعارضاً، ولا شبهة في أن على هذا الوجه ينسخ المتقدم منهما بما بعده.

الكلام في التخصيص
بالمعنى، أن هذا يحتوي
على التخصيص
بالعقل، والتفريق
والإجماع، والقياس.

أما الموضع الثاني: وهو الكلام في التخصيص بالمعنى

فاعلم أن هذا يحتوي على التخصيص بالعقل والفعل والتقريب والإجماع والقياس، فلنفرد لكل واحد من ذلك فصلاً فصلاً.

الفصل الأول: والكلام منه يقع في موضعين:

أحدهما: في التخصيص بضرورته، والثاني: في التخصيص بدلالته.

أما الموضع الأول: فاعلم أنه لا خلاف في وجوب التخصيص بضرورة العقل^(١)، وإن خالف بعض من لا يرجع إلى تحصيل دلالة العقل.

أما الموضع الأول: فاعلم أنه لا خلاف في وجوب التخصيص بضرورة العقل

ومثال المسألة قوله تعالى: ﴿وَأَوْثَيْتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَمَّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الاحقاف: ٢٥]، قوله: ﴿يَبْقَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٨٩]، والوجه فيما اتفقوا عليه أن الخصوص ليس بأكثر من خروج بعض ما يتناوله ظاهر العموم، ولا شك أن من علم ما قلناه ضرورة من أن الريح لم تدمر كل شيء، وأن القرآن لم يتناول تفصيل كل شيء، لم يمكنه اعتقاد ما يتناوله الظاهر ولا تجويزه أصلاً.

وأما الموضع الثاني: فقد خالف فيه بعضهم، والذي يحجه، هو أن العقل دليل لا يقبل الاحتمال، واللفظ معرض للاحتمال، فيجب بحكم

أما الموضع الثاني: فقد خالف فيه بعضهم، والذي يحجه، هو أن العقل دليل لا يقبل الاحتمال، واللفظ معرض للاحتمال، فيجب بحكم

(١) كون التخصيص بدليل العقل ضرورياً كان أو نظرياً، فالأول: كتخصيص قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، فإننا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقاً لنفسه. والثاني: كتخصيص قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ...﴾ الآية [آل عمران: ٩٧]، فإننا نخصص الطفل والمجنون لعدم فهمهما الخطاب.

قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: ولا خلاف بين أهل العلم في ذلك وقد منع بعضهم التخصيص بالعقل، وهو ظاهر نص الشافعي في الرسالة، فإنه قال في باب ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام، ويدخله الخصوص، ثم قال الشافعي: قال الله عز وجل: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وذكر قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعُهَا﴾ [هود: ٦]، فهذا عام لا خصوص فيه، فكل شيء من سماء وأرض، وذو روح وشجر وغير ذلك فالله خالقها، وكل دابة فعلى الله رزقها، ويعلم مستقرها، ومستودعها. ر: الزركشي: (البحر المحيط): (٤/ ٤٧١، ٤٧٢).

المحتمل على ما لا يحتمل، وروده إليه.

مثال المسألة قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، مع أن الطفل ومن لا عقل له ليس مخلوقاً للعبادة.

اختلفوا في ما إذا ورد
عن الرسول قول
عام يتناول محرم
أشياء، ثم فعل بعضها

وأما الفصل الثاني: اختلفوا في ما إذا ورد عن الرسول قول عام يتناول تحريم أشياء، ثم فعل بعضها

فمنهم من قال: نخص قوله بفعله، وهو المحكي عن الشافعي، واختيار
السيد الإمام أبي طالب عليه السلام، ونصره في الكتاب رضي الله عنه
ومنه: من قال: إنه عليه السلام غصوص بفعله والعموم
على ظاهره.

وجه القول الأول: أن
ما دل على لزوم
التأسي به قد
أجرى الفعل، وأقواله
مجرى واحداً.

وجه القول الأول: أن ما دل على لزوم التأسي به قد أجرى
أفعاله، وأقواله مجرى واحداً، فكما لزم تخصيص القول ببعضه ببعض
فكذلك ما جرى مجراه.

وجه القول الثاني: أن أفعاله لا تتعدى إلينا إلا بدليل من
الخطاب، والخطاب يتعدى إلينا بنفسه، فلو اعترضنا بفعله الذي لا يتعداه
على أقواله التي تتعداه إلينا، لكننا قد أسقطنا ما اقتضى خطابه وجوبه
علينا بما لا يقضي سقوطه عنا.

قال رحمه الله: ويمكن أن يجاب عنه بأن فعله وإن كان مقصوراً عليه

في الأصل، إلا أن الدلالة قد دلت على أن تكليفنا يتعلق بأفعاله ﷺ، إلا أن الدلالة قد دلت حسب تعلقه بأقواله.

على أن تكليفنا يتعلق بأفعاله ﷺ، حسب تعلقه بأقواله.

ومثال المسألة ما روي عن نهيه ﷺ عن استعمال القبليتين بغائط.

أبو بول، وروى ابن عمر^(١): أنه استقبل (بيت المقدس) في العمران لقضاء حاجته.

الفصل الثالث: فيما إذا اقتضى العموم لزوم فعل لجميع المكلفين ثم كف بعضهم عن ذلك الفعل

اختلفوا في ما إذا ورد من الرسول تسول عام يتناول تحريم أشياء، ثم فعل بعضها

فلم ينكره عليه السلام، فعندنا أنه يخص به، والذي يدل عليه أن في خلافه نسبة القبيح إليه عليه السلام، وهو التقرير على المنكر، الذي هو المأخوذ^(٢) بإنكاره، ولا سيما إذا كان من يتعاطاه مقترناً إليه ومتحلاً شرعه، وذلك لا يجوز عليه خاصة فيما يتعلق بالشرائع.

(١) ابن عمر: (ت ٧٣هـ / ٩٢م) هو: عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي، أسلم مع أبيه وهو صغير لم يبلغ الحلم حسب قول الشهرستاني، ولم يشهد بدرأ، لصغره، وشهد اليرموك وفتح مصر، وإفريقية، وكان كثير الاتباع لأثار رسول الله ﷺ، وهو لم يشترك في القتال في أي من الفتن التي حدثت، وقد ندم على عدم مشاركته لأمر المؤمنين الإمام علي عليه السلام، وعدم القتال معه، وكان كثير الصدقة.

قال جابر بن عبد الله: ما منا إلا من مالت به الدنيا، ومال بها، ما خلا عمر وابنه عبد الله. وقال نافع: سمعت ابن عمر وهو ساجد يقول: قد تعلم يا ربي ما بمنعني من مزاحمة قریش على الدنيا إلا خوفك. توفي سنة ثلاث وسبعين للهجرة.

ر: ترجمته في ابن الأثير (أسد الغابة): (٣/ ٢٢٧).

(٢) في (ب): (مأخوذ).

مثل ذلك ما روي أنه كان ينتهي عن النافلة بعد الصبح حتى تطلع الشمس، ثم رأى قيساً يصلي، فقال: «ما هذه الصلاة؟»، فقال: ركعتا الفجر، فلم ينكر عليه، وقياس المسألة كل ما له سبب خاص.

ثم رأى قيساً يصلي -
بعد طلوع الشمس -
فقال: «ما هذه
الصلاة؟»، فقال:
ركعتا الفجر، فلم ينكر
عليه.

وأما الموضع الثاني: الكلام في التخصيص بالمعنى

فاعلم أن هذا يحتوي على التخصيص بالعقل، والفعل، والتقريب والإجماع والقياس فلنفرد لكل واحد من ذلك فصلاً فصلاً.

الفصل الأول: والكلام منه يقع في موضعين:

أحدهما: في التخصيص بضرورته.

والثاني: في التخصيص بدلالته.

في التخصيص بالإجماع
ولا خلاف عليه.

الفصل الرابع: في التخصيص بالإجماع^(١)، ولا خلاف في ذلك

والدليل على لزوم التخصيص به أنه حجة يجب اتباعها، ويحرم خلافها، فإذا لم يكن العمل عليها إلا بالتخصيص وجب التخصيص، وذكر في مثال المسألة آية الوضوء، واقتضاؤها لزوم الوضوء على كل من قام إلى الصلاة، وتخصيص هذا الظاهر بمن قام وهو متوضئ بالإجماع.

(١) ويجوز تخصيص الكتاب بالإجماع؛ لأنه إذا ثبت كونه حجة جاز أن يدل على كون الكتاب خصوصاً، وقد خص إجماعهم على أن العبد كالامة في تصنيف الحد، لأية الجلد.
ر: أبو الحسين البصري: (المعتمد: ٢٧٦/١).

الفصل الخامس: التخصيص بالقياس^(١)

وقد اختلفوا فمنهم من منع من ذلك مطلقاً

التخصيص بالقياس،
وقد اختلفوا فمنهم
من منع من ذلك
مطلقاً، وهو أبو علي
وبعض الفقهاء،
ومنهم من جوزه.

وهو أبو علي وبعض الفقهاء، ومنهم من جوزه (إذا كان القياس جلياً)^(٢)، ومنهم من جوزه إذا دخله التخصيص بغيره على ما يحكى عن عيسى بن أبان، ومنهم من جوزه مطلقاً وهو اختيار الإمامين الناطق بالحق، والمنصور بالله عليهم السلام، وإليه مال في الكتاب، والذي يدل على ذلك إجماع الصحابة، فإنهم قضوا بتنصيف حد العبد قياساً على الأمة بعله الرق، واختلفوا في توريث الجد على أقوال، كلها مبنية على القياس، إذ لا نص على شيء منها، وكلها تخص ظاهر آية الكلاله، وهو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالاً وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ﴾ [النساء: ١٦٧]. ما ذكره في التخصيص بخبر الواحد مما يرجع إلى

(١) إن كان القياس جلياً جاز التخصيص به، وإن كان قياس شبهة أو علة فلا. وقال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: القياس إن كان جلياً مثل: «قُلْتُ لَهَا أَنْفٌ» [الإسراء: ٢٣] جاز التخصيص به بالإجماع، وإن كان واضحاً، وهو المشتمل على جميع معنى الأصل كقياس الربا، فالتخصيص به جائز، في قول عامة أصحابنا إلا طائفة شذت لا يعتد بقولهم، وإن كان خفياً وهو قياس علة الشبهة، فأكثر أصحابنا أنه لا يجوز التخصيص به، ومنهم من شذ فجوزه.

وقال ابن كجب: قياس الأصل، وقياس العلة لا يختلف المذهب أن التخصيص بهما سائغ جائز، وعليه عامة الفقهاء، ومنعه داود.

وأما قياس الشبهة فاختلف فيه أصحابنا على وجهين: ثم نبه على المراد بالتخصيص بالقياس أن ما دخل تحت العموم في اللفظ بين القياس أن ذلك لم يكن داخلًا في اللفظ، لا أنه دخل في المراد، ثم أخرجه القياس؛ لأن ذلك يكون نسخاً ولا يجوز نسخ القرآن بالقياس. ر: الزركشي: (البحر المحيط): (٤/ ٤٩٢، ٤٩٣).

(٢) ساقطة من (أ)، وتم إكمال الجملة من (ب).

دلالة العقل يعود هاهنا.

وربما احتجوا بأن القياس يفيد الظن، فلا يعترض به على القطع.

وربما احتجوا بأن
القياس يفيد الظن، فلا
يعترض به على القطع

والجواب: أن هذا قد مضى في التخصيص بخبر الواحد، وربما قالوا:

لو جاز التخصيص بالقياس لجاز النسخ به.

والجواب: أنا كنا نحوزه لولا الإجماع، وربما قالوا: إن التخصيص

والجواب: أما كنا
نحوزه لولا الإجماع،
وربما قالوا: إن
التخصيص بالقياس
يتضمن إبطال الأصل
بالفرع.

بالقياس يتضمن إبطال الأصل بالفرع، وذلك فاسد. والجواب: أن

الأصل هو الذي يبنى عليه القياس، فكيف يصح ما قالوه؟ هذا متى عتوا

به ما يثبت حكمه بالنص، أو النص الدال على ثبوت الحكم، فإن عتوا ما

دل على القياس، فالتخصيص بالقياس امثال لذلك، الدليل لا أنه

يتضمن إبطاله، وإن عتوا به الخطاب في الجملة، فليس كل خطاب أصلاً

للقياس، ثم هو لم يبطل ما خصه، بل حقق فائدته.

فصل: وقد ألحق بذلك ما ليس منه، وهو التخصيص بالعادة^(١)، ومذهب الراوي^(٢)؛

وقد ألحق بذلك ما ليس منه، وهو التخصيص بالعادة، ومذهب الراوي.

مثال الأول: أن تجري عادة قوم بأكل لحوم الغنم دون السمك، ثم يرد النهي عن أكل اللحوم، فيحمل على ما جرت العادة به، والذي يدل

(١) والمختار عند الجمهور أنه لا يخصص العام بالعادة، يعني إذا ورد عام يتناول أنواعاً من التناولات، والمخاطبون إنما يمتادون نوعاً واحداً عما يتناولوه العام يأكلونه، فإنه لا يخصص ذلك العام بالعادة، بأن يكون المراد به ذلك النوع خاصة، مثل أن يقول: حرمت الربا في الطعام، فهذا عام تتناول البر وغيره، والمفروض أن عادة المخاطبين يتناول البر فعند الجمهور أن حرمة الربا تعم كل مطعم؛ لأن المعبر تناول اللفظ، وعند بعضهم: أن المعبر تناول العادة، فيختص بالبر، والمختار هو الأول: لأن اللفظ عام لغة وعرفاً. أما في اللغة فذلك ظاهر، وأما في العرف: فلأن لفظ الطعام لم يطرأ عليه عرف ينقله، إذ المفروض أكلهم البر فقط، ولفظ الطعام باقٍ على عمومته فيجب العمل به حتى يدل دليل على تخصيصه، والأصل عدمه. وأما إذا فرض أنه قد صار لفظ الطعام حقيقة عرفية في البر كالدابة لذات الأربع فلا عموم فيه حيثن.

أحمد محمد لقمان: (الكاشف): (٣٣٣، ٣٣٤).

(٢) ذهب أكثر أصحاب أبي حنيفة والشيخ أبو عبد الله، وأبو الحسين، وبعض الشافعية، وهو الذي نصره شيخنا رحمه الله، وهو الذي يختاره أن العموم إذا ورد عن النبي ﷺ لا يخص بقول رواه، فلا يكون مؤثراً فيه، ومنهم من ذهب إلى أنه يخص بقول الراوي، وهو المروي عن بعض أصحاب الشافعي، ومنهم من رواه عن الشافعي، إذا كان العموم يحتمل معنيين، فحمله الراوي على أحدهما، كقوله ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»، فإن راويه وهو عبد الله بن عمر على تفرق الأبدان دون الأقوال، ومثله ما روي عنه ﷺ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحكم فإغسلوه سبعاً» فإن راويه هو أبو هريرة كان يوجب غسله ثلاثاً، فخصوا هذا العموم بفعل الراوي، وعندنا أن الراوي إن كان علم قصد النبي ﷺ خصصنا العموم بقوله؛ لأن تحمين الظن به يوجب ذلك كما نقوله في حديث أبي هريرة، وإن لم يعلم قصده بل ظنه، أو استدل عليه لم يخص به العموم، كما نقوله في حديث ابن عمر؛ لأن قول الراوي على هذا الوجه مذهب له، ولا يجب علينا اتباعه في مذهبه، فلا يجوز تخصيص العموم به. أما أننا لا نخصص به العموم، فلأنه على هذا الوجه لا يكون دلالة، وتخصيص العموم بغير دلالة لا يجوز كما تقدم. ر: عبد الله بن حزة: (صفحة الاختيار): (١٠٠، ١٠١).

على بطلانه أن اعتيادهم لأكل نوع مخصوص من اللحم لم يقصر اللفظ عليه بالتعارف، فيجب أن لا يغير فائدة اللفظ وحقيقته، وبذلك يجابون متى قالوا: ليس لو نهينا عن أكل لحوم الدواب لقصرناه على هذا النوع، فكذلك ما نحن فيه، وذلك لأن عادة الاستعمال هي التي أوجبت القصر لا عادة الأكل.

ومثال الثاني: ما روي

من طريق ابن عباس،

عنه: «من بدل

دينه فاقتلوه».

ومثال الثاني: ما روي من طريق ابن عباس عنه رضي الله عنه: «من بدل دينه فاقتلوه»^(١)، وكان يقصره على الرجال دون النساء، وقد حكى عن بعضهم التخصيص بما هذا حاله، وحكى عن الشافعي الخلاف في صورة أخرى، وهو أن يحمل اللفظ وجهين، فيحمله الراوي على أحدهما كما روي من طريق أبي هريرة: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فاغسلوه سبعاً»^(٢)، وكان يحمل ذلك على الاستحباب فيما سوى الثلاث. ومثاله أيضاً: ما روي من طريق ابن عمر: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»^(٣)، وكان

(١) روي هذا الحديث مسنداً إلى ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه». أخرجه أحمد في مسنده، ورواه أبو داود والترمذي والنسائي، وابن ماجه، وهو في كتاب (الكثرة الثمين في أحاديث النبي الأمين) لعبد الله بن محمد الصديق الحسني، برقم (٣٦٢٢) (ص ٥٥٤).

(٢) «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً» عن عبد الله بن الفضل قال: أمر رسول الله ﷺ بقتل الكلاب، ثم قال: ما بالهم وبالك الكلاب، ثم رخص في كلب الصيد، وكتب الغنم، وقال: إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبع مرات، وحفروه الثامنة في التراب. وفي رواية يحيى بن سعيد: ورخص في كلب الغنم والصيد والزرع. (مختصر صحيح مسلم) للذهبي حديث رقم (١١٩) (٤١) باب إذا ولغ الكلب.

(٣) عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا تباع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم

يحمله على فرقة الأبدان. والذي يدل على صحة ما يذهب إليه شيوخنا هو أن الحجة نفس الخطاب، ومذهب الراوي ليس بحجة فلا يجوز الاعتراض على الحجة ما ليس بحجة.

يتفرقا، وكانا جميعاً فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا، ويغَيَّر أحدهما الآخر، فإن غير أحدهما الآخر فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع، وإن تفرقا بعد أن يتبايعا، ولم يترك واحد منهما البيع، فقد وجب البيع، وعن حكيم بن حزام قال: ذكر رجل لرسول الله ﷺ أنه يخدع في البيوع، فقال رسول الله ﷺ: «من بايعت فقل لا خلافة» وعن حكيم بن حزام عن النبي ﷺ قال: «الييمان بالخيار ما لم يتفرقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما حق الله بركة بيعهما» هذه الروايات، وردت في مختصر صحيح مسلم للمنذري، أبواب بيع الخيار، والصدق في البيع والبيان، وباب من يخدع في البيوع، برقم (٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦) (ص ٢٥١).

الكلام في المجمل والمبين هذا الباب يشتمل على أربعة فصول

أحدها: الكلام في بيان معاني هذه الألفاظ المتداولة في الباب التي هي المجمل والمبين، والبيان، والمفصل، والمفسر، والنص، والظاهر، والتأويل.

وثانيها: الكلام فيما يحتاج إلى بيان من طرق الشرع، وما لا يحتاج إلى بيان، والكلام في ما يقع به البيان لما يحتاج إلى البيان، وذكر من يجب أن يتبين له الخطاب، وما يتصل بذلك، ومتى يجب بيان الخطاب؟

وثالثها: الكلام في ما أدخل في المجمل، وليس منه، وفي ما أخرج منه وهو منه.

ورابعها: الكلام في أدلة الخطاب.

الكلام في المجمل والمبين

هذا الباب يشتمل على أربعة فصول:

أحدها: الكلام في بيان معاني هذه الألفاظ المتداولة في الباب، التي هي المجمل، والمبين، والبيان، والمفصل، والمفسر، والنصر، والظاهر، والتأويل، وما يتصل بذلك.

وثانيها: الكلام فيما يحتاج إلى بيان من طرق الشرع، وما لا يحتاج إلى بيان، والكلام في ما يقع به البيان لما يحتاج إلى البيان، وذكر من يجب أن يتبين له الخطاب، ومتى يجب بيان الخطاب؟ وما يتصل بذلك.

وثالثها: الكلام فيما أدخل في المجمل وليس منه، وفيما أخرج منه وهو منه.

ورابعها: الكلام في أدلة الخطاب.

أما الفصل الأول: فالمجمل^(١) يستعمل في معنيين: أحدهما: اللفظ

(١) المجمل: هو اللفظ الذي لا يدل على المعنى المراد منه بنفسه، ولا توجد قرينة لفظية أو حالة تبين المراد منه غالباً، وهو: اللفظ الذي خفي المراد منه، خفاءً لا يرفعه إلا بيان المجمل الذي يعود إليه سبب الإجمال، وللإجمال أسباب عديدة منها: غرابة اللفظ، أي أن يكون اللفظ غريباً على السامع، فيحتاج إلى بيان المتكلم مراده بذلك اللفظ، ومن أسباب الإجمال أيضاً: إرادة الشارع معنى خاصاً من اللفظ مختلفاً عن معناه اللغوي، كأن يريد الشارع بلفظ الصلاة معنى خاصاً مختلفاً عن المعنى المعهود عند العرب قبل الإسلام، وبالتالي فإنه لا يحد للشارع من بيان مراده من ذلك اللفظ، وربما كان سبب الإجمال كون اللفظ لفظاً مشتركاً بين أكثر من معنى، ولا تكون هناك قرينة تدل على أحد المعاني، وبالتالي فلا بد للشارع من بيان المعنى ..

الواقع على جملة أشياء تكون نسبته إلى أعيانها نسبة واحدة، كقولنا في العقود عشرة، ومائة وألف، ومنه قولهم: أجهل الحساب أي أحفظه بضابط من هذه الضوابط، ولا يمتنع تسمية العموم مجملاً بهذا المعنى، والمعنى الثاني: ما لا يفهم المراد به من لفظه كقوله سبحانه: ﴿وَأَنكُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١]، متى تضمن الحوالة على قدر مفروض مخصوص بالشرع لم يرد بعد، وقد قيل هو المتناول لشيء من جملة أشياء، هو متعين في نفسه، واللفظ لا يعينه، ولذلك تفصيل قد ذكرناه في شرح هذا الكتاب.

وأما المبين^(١): فهو يستعمل في معنيين:
أحدهما: ما يعرف المراد به من لفظه.

والثاني: ما كان معناه مبهماً فورد بيانه، كقولنا: إن آية الصلاة مبينة. وأما البيان فيستعمل في معنيين، معنى أعم، ومعنى أخص. فالبيان بمعناه الأعم، هو نصب الأدلة، ولهذا يقال بين الله الأحكام إذا عرفها بالأدلة، وهو بالمعنى الأخص الأدلة التي يعلم بها المراد بالخطاب المجمع على التفصيل.

المراد من المعاني المحتملة.

ر: قلب مصطفى سائو (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٣٨٩، ٣٩٠).

(١) المبين: هو ما يعرف المراد منه بظاهر لفظه.

فالأول كقوله تعالى: ﴿أَتَيْسُوا الصَّلَاةَ﴾، فإنه يدل على وجوب الصلاة في الجملة دون التفصيل.

والثاني: كأمره ﷺ بالصلاة مفصلة أفعالها، وأذكارها، وقد يستعمل المبين في الجمل، إذا ورد بيانه. عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار).

وأما النص^(١): فما جمع شروطاً ثلاثة: أن يكون كلاماً، وأن يكون متجلياً في إفادته المعنى، وأن يتضمن التصريح في ما يقع عليه بلفظ يخصه.

وأما الظاهر^(٢): فهو ما يفهم المراد به من لفظه وهو نقيض الجمل.

وأما التأويل^(٣): فهو صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، أو قصره على بعض حقائقه، وقد يقرب ويبعد، ويصح ويمتنع، وهو في العقليات والسمعيات، ولذلك تفصيل قد ذكرناه في شرح هذا الكتاب.

وأما التأويل: فهو ما يفهم المراد به من لفظه وهو نقيض الجمل.

وأما التأويل: فهو ما يفهم المراد به من لفظه وهو نقيض الجمل.

(١) أما النص: فقد جاء في معجم مصطلحات أصول الفقه: أنه (هو) اللفظ الذي يدل على الحكم الذي سبق لأجله الكلام، دلالة واضحة تحتمل التخصيص والتأويل احتمالاً أضعف من احتمال الظاهر مع قبول النسخ في عصر الرسالة (وهناك) النص الجلي، وهو اللفظ الذي يدل على معنى لا يحتمل سواء، وذلك بضرورة الوضع اسماً أو حرفاً، ثم يليه النص الخفي وهو اللفظ الذي يدل على معنى لا يحتمل غيره بضرورة النظر، لا بضرورة الوضع، والنص من مسالك العلة، وهو أن يذكر دليل من الكتاب أو السنة دال على التعليل بوصف فيه إلى نظر واستدلال. قطب مصطفى سائو: (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٤٥٩)، (٤٦٠).

(٢) الظاهر: من ظهر الشيء إذا تبين وبرز بعد خفاء. وهو اللفظ الذي يدل على معناه بصيغته من غير توقف على قرينة خارجية مع احتمال التخصيص، والتأويل والنسخ في عهد الرسالة، وهو أحد أنواع الواضح، والواضح: من وضع الأمر إذا بان وظهر، (و) هو اللفظ: الذي يدل على المعنى المراد منه بنفس صيغته من غير توقف على أمر خارجي، ويتدرج تحته الظاهر. والنص، والحكم، والمفسر. قطب مصطفى سائو: (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٤٧٢).

(٣) جاء في معجم مصطلحات أصول الفقه تعريف للتأويل حدد بأنه: التفسير ورد الكلام إلى الغاية المطلوبة، وهو يعني: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح يحتمله على سبيل الظن للدليل دل على ذلك، وهو عبارة عن احتمال يعقده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، وهو صرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى معناه المجازي، وذلك لوجود قرينة تقتضي وجوب ذلك الصرف، ويصدق ذلك التأويل على حمل الحقيقة على المجاز، وحمل المشترك على بعض معانيه، وحمل المطلق على المقيد، وحمل العام على الخاص، وحمل الأمر على غير الوجوب، وحمل النهي على غير التحريم. قطب مصطفى سائو: (معجم مصطلحات أصول الفقه): (١١٦).

وأما الفصل الثاني:

وهو الكلام في ما يحتاج إلى بيان من طرق

الشرع وما لا يحتاج إلى بيان وما يتصل

بذلك، فالكلام منه يقع في أربعة مواضع:

لي ما يحتاج إلى بيان
من طرق الشرع وما
لا يحتاج إلى بيان،
ويقع في أربعة
مواضع.

أحدها: فيما يحتاج إلى بيان وما لا يحتاج إليه.

وثانيها: فيما يقع به البيان لما يحتاج إلى البيان.

وثالثها: فيمن يجب أن يبين له الخطاب.

ورابعها: متى يجب بيان الخطاب.

أما الموضع الأول: فاعلم أن طرق الشرع لا تخلو إما أن تكون
خطاباً^(١)، أو غير خطاب، فغير الخطاب منها ما طريقه الاستنباط، ومنه

(١) الخطاب: هو الكلام، ويتم توجيهه إلى الآخرين للإفهام سواء أكان الإفهام في الحال أم في المستقبل (وهو) الكلام الذي يقصد به إفهام الآخرين، أو من هو منتهى للفهم، ومنه قولهم: خطاب الشرع، أي كلامه الموجه إلى من هو منتهى للفهم وهو المكلف البالغ العاقل. وللخطاب أنواع من الدلالات، فهناك خطاب الإخبار. وخطاب التكليف، وخطاب المواجهة، وخطاب الوضع، والخطاب الخفي أو المستور أو المكتوم، وهو اللفظ الذي يدل على المعنى المراد منه دلالة ظاهرة، ولكنه في انطباق معناه على بعض الأفراد، نوع غموض وخفاء تحتاج إزالته إلى نظر وتأمل، وهو اللفظ الذي أشبه معناه، وخفي مراده بعارض خارج عن الصيغة لا ينال إلا بالطلب والتأمل، مثاله قوله ﷺ: «لا يربث القاتل» فإن لفظ القاتل واضح في معناه بين في مرماه، ولا شبهة في أنه ينطبق على القتل خطأ أو تيباً أو مشاركة أو تحريضاً، فيرى بعض الأصوليين انطباقه على كل قتل عمد أو شبه عمد أو خطأ، ويرى آخرون انطباقه على القتل مع إرادة العدوان، وترى طائفة ثالثة أنه ينطبق على القتل العمد

ما ليس طريقه الاستنباط، أما الخطاب فإنه متى كان صريحاً استغنى عن البيان كقوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، وما ليس بصريح ضربان:

أحدهما: فيه معنى الأول، والثاني: ليس كذلك.

فالأول: دلالة الفحوى^(١)، وهو كالأول في الاستغناء عن البيان.

والثاني: ينقسم إلى ما

فيه معنى التعليل، وإلى ما ليس كذلك.

والثاني: ينقسم إلى ما فيه معنى التعليل، وإلى ما ليس كذلك، فالأول كقوله ﷺ في الهجرة: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات»، وكقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧]، في تعليل الزعامة بالبسطة في العلم والجسم، فيلزم من ذلك قصرها على أمير المؤمنين عليه السلام، وهذا عارض، وما هذا حاله لا يحتاج إلى بيان، والذي ليس فيه معنى التعليل ينقسم إلى ما

دون غيره، فالخفاء في هذا الحديث ليس في أصل اللفظ، وإنما هو من ناحية تطبيقه على الحوادث، وسؤال هذا الخفاء غالباً بمراعاة مقاصد الشريعة ونحري المصالح العامة تضييقاً أو توسعة. قطب مصطفى سانو: (معجم مصطلحات أصول الفقه): (١٩٧، ١٩٨).

(١) فحوى الخطاب وهو: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، مثاله قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨] فإذا كانت رؤية ذرة خير أو شر ممكنة، فإن رؤية ما هو أكبر من الذرة من باب أولى.

لحن الخطاب: وهو أن يكون المسكوت عنه مساوياً لحكم المنطوق به، مثاله: قوله تعالى: ﴿إِنَّ السُّلَيْمِينَ يَأْكُلُونَ أَسْوَاقَ الْإِنْسَانِ ظُلُمًا إِنَّهُمْ يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ٤]، فإذا كان أكل مال اليتيم حراماً فإن إحراقه أو تبيده هو الآخر حرام، لاشتراك الأكل والإحراق في تفويت الاستفادة الإنساني من أموالهم. قطب مصطفى سانو: (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٢٠٥، ٢٠٦).

يلحق بهذه الأقسام، في الاستثناء عن بيان، وإلى ما هو مفتقر إلى البيان.

فالأول: ضروب منها: دلالة اللحن، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، المعنى فإفطر فعدة من أيام آخر.

فالأول: ضروب منها:
دلالة اللحن، كقوله
تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ
مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى
سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ
أُخَرَ﴾.

وثانيها: دلالة الخطاب على وجوب ما لا يتم الواجب إلا به.

وثالثها: دلالة على قبح ما منع منه.

ورابعها: دلالة على قبح ما قرب من القبيح.

وخامسها: دلالة على نذب ما قرب من المندوب.

وسادسها: دلالة على كراهة ما بعد منه.

وسابعها: دلالة على إباحة ما لا يتم المباح إلا به، وقد فصلنا ذلك في موضعه مع شرح هذا الكتاب. ويلحق بهذه الأقسام أن يتناول الخطاب بظاهره معنى قد علم أنه ليس بمراد، ويكون قد استعمل مجازاً في غيره فيعلم أنه المراد وقد ذكر في مثاله سؤال القرية.

وأما الضرب الثاني:
وهو ما ينظر إلى
البيان، فهو ما غير
وضعه طريان الحرف
الشرحي، إما بقل وإما
بقصر الخطاب على
بعض ما كان محتله.

وأما الضرب الثاني: وهو ما يفتقر^(١) إلى البيان، فهو ما غير وضعه

(١) فاما الخطاب الذي يحتاج إلى بيان وقد يحتل بيانه على السامع فضريان:

أحدهما: يحتاج إلى بيان لوضع اللغة. والآخر: لا لوضع اللغة، والأول ضربان:

أحدهما: أن يكون الكلام مقيداً لشيء ما، لا يفيد صفة نحو قول الله سبحانه: ﴿وَكَانُوا حَقَّةً يَوْمَ حَصَادِهِمْ﴾، فإن اسم الحن يغير شيئاً ما له صفة، ولا يفيد تلك الصفة بعينها فاحتجنا إلى بيانها.

والآخر: أن يكون موضوعاً لشيء على صفة ولشيء آخر على صفة أخرى، وليس بموضع لهما معاً، بل يفيد كل واحد منهما على انفراد، وهو الاسم المشترك، كاسم (القرء) وذلك

طريان العرف الشرعي، إما بنقل وإما بقصر الخطاب على بعض ما كان يحتمله، فالذي غير وضعه بالنقل يحتاج إلى بيان يحدد الوضع كاسم الصلاة والزكاة، والصوم، ولنا نوجب ملازمة البيان قبل حصول وقت الحاجة، وإنما الذي قصدناه التفرقة بين ما يحتاج في نفسه إلى بيان، وما يستغني عنه. والذي غير وضعه بالقصر ضربان: وهما العام المخصوص، والمطلق المنسوخ.

ألا ترى أنا لو خلتنا والظاهر لأجرينا اللفظ على ظاهره، وما وضع لإفادته من إطلاق وتعميم، فمتى كان غرضه سبحانه خلاف الظاهر لم يكن بد من ورود ما يبينه، فهذه طريقة القول في ذلك.

وأما الموضع الثاني:
وهو فيما به يقع البيان
لما يحتاج إلى البيان،
فهو طرق الشرع
وأدرك.

وأما الموضع الثاني: وهو فيما^(١) به يقع البيان لما يحتاج إلى البيان،

أنه موضوع للظهر، ويفيد فيه صفة، وهو كونه طهراً وهو موضوع للحيفض، ويفيد فيه أنه حيفض، فقد أفاد كل واحدة من الصفتين غير أنه يفيد على البدل، فاحتجنا فيه إلى بيان. فاما الذي يحتاج إلى بيان لا لوضع اللغة، فهو ما كان غير مجمل، إلا أنه قد استعمل لا لما وضع له، والآخر أن يكون قد استعمل في غير ما وضع له أصلاً، أما الأول فكالعام المخصوص، والمطلق المنسوخ. والعام المخصوص ضربان: أحدهما: أن يكون قد علمنا ما خص منه بعينه.

والآخر: أن لا تعلم ذلك بعينه فما علمناه بعينه فإنا قبل العلم به محتاج إلى بيان ما لم يُرَدَّ منا دون ما أريد، وإذا علمنا ما لم يُرَدَّ منا بعينه استغنياً عن البيان. ر: أبو الحسين البصري: (المعتدل): (١/٣٢٢، ٣٢٣).

(١) اعلم أن بيانهما يكون بكل ما يقع التبيين به، وهو ضربان:

أحدهما: تكون دلالتيه بالمواضعة، والآخر: لا بالمواضعة، أما الأول فالكلام والعقد، والكفاية، والبيان بالكلام فأكثر من أن يحصى، وقد بين النبي ﷺ بما كتب إلى عماله في الصدقات، وبين الله تعالى لملاكته بما كتبه في اللوح المحفوظ.

فهي طرق الشرع وأدلتها، والدليل ضربان: دليل بالوضع، ودليل ليس كذلك، فالأول الكلام والكتابة، كما بين الله للملائكة بالكتاب في اللوح المحفوظ، وكما بين ﷺ بكتابه الصدقات إلى السعاة، والثاني ضربان:

فالأول ينقسم إلى ما
يكون طريقه
الاستنباط، وإلى ما
ليس كذلك، فالأول
القياس والثاني
الأنفال، والتقريرات

أحدهما: يتبع المواضعة، والثاني: تتبعه المواضعة. فالأول ينقسم إلى ما يكون طريقه الاستنباط، وإلى ما ليس كذلك، فالأول القياس والثاني الأنفال، والتقريرات، وما يتبعه المواضعة هو الإشارة، وقد بين صاحب الشرع ﷺ بالإشارة حين قال: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا وأمسك واحداً»^(١).

ولتكلم من هذه الجملة في ثلاثة مواضع:

أحدها: في جواز البيان بالفعل والتقرير.

وثانيها: فيما إذا اجتمع القول والفعل.

وأما الضرب الآخر، فضربان:

أحدهما: تتبعه المواضعة، فالأول هو الإشارة؛ لأن المواضعة على الكلام إنما تكون بالإشارة، وقد بين النبي ﷺ بالإشارة حين قال: «الشهر هكذا وهكذا»، وأشار بيديه.

والثاني ضربان: أحدهما: أمانة القياس، والآخر: الأنفال، وأما أمانة القياس فهي كيفية ثبوت الحكم من نحو ثبوته عند صفة ونفيه عند نفيها، وهذا إنما يثبت بالحطاب، وأما الأنفال فإنها تتعلق بما هي بيان له بالقول؛ نحو أن يقول النبي ﷺ: «هذا الفصل بيان هذه الآية»، ويقول: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، وقال بعض الناس: إن الأنفال لا تكون بياناً. ر: أبو الحسين البصري: (المعتمد): (١/٣٣٧، ٣٣٨).

(١) ورد هذا الحديث في أمالي أبي طالب: بلفظ حدثنا أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول: هجر رسول الله ﷺ نساء شهرأ وكان يكون في العلو، ويكون في السفلى فنزل النهي في تسع وعشرين ليلة فقال رجل: يا رسول الله مكثت تسعاً وعشرين ليلة، فقال رسول الله ﷺ: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا بأصابع يديه وقبض في الثالث إنهاؤه». (تيسير المطالع في أمالي أبي طالب): (٤٦٣).

وثالثها: في حكم البيان باعتبار ما بينه.

أما الموضع الأول: ففيه فصلان:

أما الأول: في البيان بالفعل، فقد اختلفوا في ذلك، فمنهم من أجاز البيان بالفعل، وهو قول الجمهور، وحكي عن أبي بكر الدقاق^(١) خلافه، والذي يدل على الأول أن الصحابة أجمعت على الرجوع إلى أفعال النبي ﷺ في بيان الأحكام، كما رجعت إلى أقواله.

الا ترى أنهم لما اختلفوا في الإيلاج من غير إنزال هل يوجب الغسل أم لا؟ سألوا أزواج النبي ﷺ فأخبرن أن النبي ﷺ كان يغتسل منه، فاتفقوا عند ذلك على وجوبه؛ ولأن فعله حجة كقوله: ويصح أن يكون كاشفاً عن معنى الخطاب، ولهذا قال ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(٢) فأحالتنا على أفعاله في بيان المجلد من الصلاة، فلولا أن البيان يقع بالأفعال لما أحالتنا عليها.

فإن قيل: وما المجلد الذي بينه غسله ﷺ؟

(١) الدقاق (ت ٣٩٢هـ / ١٠٠١م) هو: أبو بكر محمد بن محمد البغدادي المعروف بابن الدقاق، ولد عام ست وثلاثمائة للهجرة، ومات عام اثنتين وتسعين وثلاثمائة للهجرة أيضاً، كان الدقاق فقيهاً أصولياً، وله شرح المختصر، وكان قد ولي القضاء بكرخ بغداد.

ترجمته في الشيرازي (طبقات الفقهاء): (١٢٦).

(٢) من حديث مالك بن الحويرث، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم (٦٠٠٨) ومسلم، كتاب المساجد، باب من أحق بالإمامة (٦٧٤).

وأخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب من أحق بالإمامة (٥٨٩)، وأحمد في (مسنده): (٤٣٦/٣)، والنسائي، كتاب الأذان، باب اجتزاء المرء بأذان غيره (٩/٢) والبيهقي في سننه (١٧/٢) وابن حبان في (صحيحه): (١٦٥٨).

قلنا: لفظ الجنب، فإنه وإن كان ظاهراً في موضع الوفاق، فليس

ظاهراً في الإيلاج من غير إنزال، فمتى أفاد الخطاب مجموع الأمرين، فلا بد من قرينة تشعر بما لا يدل عليه الظاهر، لما بينا من أن الذي يحوج إلى البيان هو النقل والقصر وهذا نوع نقل.

وأما الفصل الثاني: في التقرير، فمثاله أن يرى النبي ﷺ إنساناً يصلي ويفعل أفعالاً في الصلاة ولا ينهاء عنها فإنه يدل على جوازها، إذ لو لم تكن كذلك لكان ﷺ قد ترك ما يجب من النهي عما يفسدها فثبت أن التقرير بيان.

وأما الموضع الثاني: فيما إذا اجتمع ^(١) القول والفعل، فاعلم أنه لا يخلو إما أن يتنافى حكم البيان بهما أم لا؟ فإن لم يتناف فإما أن يعلم تقديم أحدهما على الآخر أو لا؟ فإن علم ذلك كان الأول هو البيان،

وأما الموضع الثاني:
فيما إذا اجتمع القول
والفعل، فاعلم أنه لا
يخلو إما أن يتنافى حكم
البيان بهما أم لا؟

(١) اعلم: أن هذا الباب يتضمن مسألتين:

أحدهما: أن يقال: إذا كان القول بياناً، والفعل بياناً فأيهما أكشف؟ والجواب: أن الفعل أكشف؛ لأنه ينبئ عن صفة المبين مشاهدة، والقول: إخبار عن صفته، وليس الخبر كالعيان.

والأخرى: أن يرد بعد الآية الم جملة فعل، وقول يحتمل أن يكون كل واحد منهما بياناً لها، فيقال: أيهما قصد به البيان؟ والجواب: أنه ليس يخلو، إما أن يتنافى حكم البياتين أو لا يتنافى فإن لم يتناف فضربان:

أحدهما: علم تقدم أحدهما على الآخر، فيكون المتقدم هو الذي قصد به البيان المتقدم؛ لأن البيان لا يتأخر، ... المتأخر تأكيداً للبيان، والآخر لا يفهم تقدم أحدهما على الآخر، فيجوز في كل واحد منهما أن يكون هو المتقدم، وهو الذي قصد به البيان ابتداءً، وإن يتنافى حكمهما، فمثاله آية الحج، وقوله ﷺ: «من قرن حجاً إلى عمرته فليطف لهما طوافاً واحداً وسعياً واحداً» وروي أنه ﷺ قرن نطاف طوافين، وسعى سعيين فإن كان قوله هو البيان، فالطواف الثاني غير واجب، وإن كان قوله هو البيان، فالطواف الثاني واجب، فمتى علمنا تقدم أحدهما، كان هو البيان. أبو الحسين البصري: (المعتمد): (١/٣٩٩، ٣٤٠).

والثاني مؤكد له، وإن لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر، فلما أن يعلم وجودهما معاً أو لا، فإن علم وجودهما معاً فالكل بيان، وإن لم يعلم ذلك كان كل واحد منهما بياناً لمن جهل التقدم، والأول بيان لمن شهد مجلسه ﷺ فيعلم بالتقدم الحكم والمتأخر تأكيد له، وإن تنافى حكماهما لم يخل إما أن يعلم تقدم أحدهما على الآخر أو لا يعلم، فإن علم تقدم أحدهما على الآخر، كان هو البيان، لاسيما عند من يمنع من تأخير البيان، ومتى تأخر القول، فلا بد أن يقال: إنه بيان حالة وروده، وناسخ حكم ما قبله، وكذلك متى كان المتأخر هو الفعل وفيه نظر، وإن جهل المتقدم منهما بعينه فالفعل لا يخلو إما أن يعلقه لفظ، أو قرينة حال، أو لا، فإن عري عن ذلك فالقول أولى؛ لأنه يد صفة ما أجمله الخطاب قبله، والفعل لا ظاهر له، وإن كان كذلك فهو موضع ترجيح، إذ قد صار لكل واحد منهما من العلية والاختصاص بالجمال ما أوجب التسوية إلا بطريقة ترجيح، ومثاله ما روي: «من قرن حجاً إلى عمرة طاف لهما واحداً وسعى سعياً طوافاً واحداً وسعى سعياً واحداً»، وقد روي: «ظاهر أنه ﷺ قرن طواف طوافين وسعى سعيين وهذا من فعله ﷺ أشهر وأظهر، ولقائل أن يقول: لا معنى للفعل المجرد عن شيء يعلقه بالخطاب من لفظ أو قرينة حال فيجب أن يجنب القسمة إذ هو فضل غير محتاج إليه.

وأما الموضع الثالث: وهو الكلام في حكم البيان، فقد اختلفوا في أنه هل يجب أن يكون كالبيان^(١) في الجلاء والظهور، أم لا؟ فالحكمي عن أبي

(١) هذا الباب يشتمل على شيئين:

أحدهما: هل البيان كالبيان في القوة؟ والآخر: هل هو كالبيان في حكمه أم لا؟ أما الأول، فقال الشيخ أبو الحسين: إن المبين إذا كان لفظاً معلوماً، وجب كون بيانه مثله، وإلا لم يقبل، ولهذا لم

فإن علم تقدم أحدهما على الآخر، كان هو البيان، لاسيما عند من يمنع من تأخير البيان

ومثاله ما روي: «من قرن حجاً إلى عمرة طاف لهما طوافاً واحداً وسعى سعياً واحداً وسعى سعيين، وهذا من فعله ﷺ أشهر وأظهر.

الحسين ما ذكرناه، ولذلك منع من كون خبر الأوساق مبيناً لأية الزكاة،
 وذهب الجمهور إلى خلافه، والذي يدل على ذلك ما قدمنا من جواز
 التخصيص بالقياس، وخبر الواحد، فاعتبر المسألة به؛ ولأن الذي يفيد
 بيان المجلد ليس إلا زيادة حكم أو نقصان حكم، باعتبار الخبر العام،
 ومتى فرضنا العام بياناً لأية الزكاة، لا أن يكون خبر الأوساق هو البيان،
 فقد أفاد زيادة حكمه باعتبار خبر الأوساق، ولا شك أن كل ذلك لا
 يتمتع الأخذ فيه بخبر الواحد، والقياس فإن الزيادة ابتداء حكم بالشرع،
 فجاز إثباتها بخبر الواحد والقياس المظنون، كما في غير ذلك، والنقصان
 تخصيص عموم، وقد بينا جواز ذلك بخبر الواحد، والقياس المستوفيين
 لشرائطهما، إلا أن في هذا الوجه ضعفاً، لأنه يشعر بأن خبر السعي
 أحادي، وليس كذلك. وبعد فليس يستمر فيما ثبت أصله بدليل قاطع
 ثبوت فرعه بمثله، فإن في فروع أحكام الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج،
 ما لا يحصى كثرة من المسائل، التي طريقها الاجتهاد، وإن كانت الأصول
 معلومة قطعاً، واستدل رضي الله عنه في الكتاب بأن القياس، وخبر
 الواحد، دليلان، شرعيان، يجب العمل بهما، مجرى الآية، والسنة
 المتواترة. ولهذا تفصيل قد ذكرناه في موضعه من شرح هذا الكتاب.

فالحكمي من إبي
 الحسين ما ذكرناه،
 ولذلك منع من كون
 خبر الأوساق مبيناً
 لأية الزكاة.

ولا شك أن كل ذلك
 لا يتمتع الأخذ فيه بخبر
 الواحد، والقياس فإن
 الزيادة ابتداء حكم
 بالشرع، فجاز إثباتها
 بخبر الواحد والقياس
 المظنون، كما في
 غير ذلك.

وإن كانت الأصول
 معلومة قطعاً، واستدل
 رضي الله عنه في
 الكتاب بأن القياس،
 وخبر الواحد، دليلان،
 شرعيان.

يقبل خبر الأوساق مع قول النبي ﷺ «فيما سقت السماء العشر» والصحيح أنه يجوز أن يكون
 البيان والمبين دليلين معلومين، ويجوز أن يكونا أسارتين، ويجوز أن يكون المبين معلوماً، وبيانه
 مظنوناً، كما جاز في تخصيص القرآن بخبر الواحد؛ لأنه لا يتمتع تعلق المصلحة بذلك.
 وأما الآخر وهو هل إذا كان المبين واجباً كان البيان كذلك وقد قال قوم بذلك، فإن أراد
 بذلك أنه إذا كان المبين واجباً فبيانه بيان لصفة شيء واجب فصحيح، وإن أراد بذلك أنه
 يدل على الوجوب كما يدل المبين فغير صحيح؛ لأن البيان إنما يتضمن صفة المبين. أبو
 الحسين البصري: (المتمم): (١/ ٣٤٠).

وأما الموضع الثالث في من

يجب أن يبين له الخطاب^(١)

في من يجب أن يبين
له الخطاب.

وأما أن يكون عموماً
مخصوصاً، لا إجمال
فيه، وكنا نتكهن من
فهم ما أريد به منا

فاعلم أن الخطاب إما أن يكون مجملاً لا يفهم المراد به من لفظه
راساً، وإما أن يكون عموماً مخصوصاً، لا إجمال فيه، وكنا نتكهن من فهم
ما أريد به منا، لكننا نتجاوز به إلى ما لم يرد منا، وكل ذلك يجب بيانه على

(١) فيمن يجب أن يبين له المراد بالخطاب وفيمن لا يجب أن يبين. اعلم أن أصل الأمر إذا تناول
افعالاً من جماعة فإنه يجوز أن يرد التكلم جميعهم، ويجوز أن يرد بعضهم، ويجوز أن يرد
جميع تلك الأفعال، ويجوز أن يرد بعضها دون بعض. فإذا صدر من الله سبحانه ما ظاهره
الأمر بأفعال ولم يدل الأمر على مراده من تلك الأفعال كان ذلك غريباً: أحدهما: أن
يكون الاسم المتناول الأفعال مجملاً كقوله تعالى: ﴿اقموا الصلاة﴾ والآخر: يكون الاسم
ينبغي من صفتها، لكنه عام أريد بعضه كقوله تعالى: ﴿اتقوا المشركين﴾ وهو لا يرد بعضهم،
ويجب في كلا الضريين أن يبين الله تعالى مراده لمن أراد أن يفهم الخطاب، دون من لم يرد أن
يفهمه. وأما من لم يرد أن يفهم الخطاب، فإنما لم يجب أن يبين له المراد لأنه لا وجه لوجوب
بيان المراد إلا كونه ثمة كناية عما أريد من فهم الخطاب وما ليس له وجه وجوب فليس بواجب.
فالذين أراد الله سبحانه منهم فهم خطاب غريباً: أحدهما: أراد منهم فعل ما تضمنته
الخطاب، إن كان ما تضمنته الكتاب فعلاً. والآخر: لم يرد منهم فعل ما تضمنته والأولون هم
العلماء. قد أراد الله سبحانه أن يفهم مراده بآية الصلاة وأن يفعلها والآخرين هم العلماء في
أحكام الحيض، قد أريد منهم الخطاب ولم يرد منهم فعل ما تضمنته الخطاب. والذين لم يرد
الله سبحانه أن يفعلوا ما تضمنته الخطاب ويفهموا مراده ولم يوجب عليهم ذلك غريباً:
فالأولون هم أمتنا مع الكتب السالفة، لأن الله سبحانه ما أراد أن يفهموا مراده بها، ولا أن
يفعلوا مقتضاها. والآخرين هم النساء في أحكام الحيض لأن الله سبحانه أراد منهن التزام
أحكام الحيض بشرط أن يفتنهن المفتي، وجعل الله لمن سبيلاً إلى ذلك بما علمته من دين النبي
صلى الله عليه من وجوب الرجوع إلى العلماء أو لم يرد منهن على سبيل الإيجاب فهم المراد
بالخطاب لأنه لم يوجب عليها سماع أخبار الحيض، فضلاً عن الفحص عن بيان مجملها،
وتخصيص عامها. ر: أبو الحسين البصري: المعتمد: ١: ٣٥٨ و ٣٥٩.

وفق ما أرادهُ المكلف الحكيم سبحانه.

فالأول: لنقف على مراده بالخطاب الذي لولا البيان لم يكن لنقف منه على فائدة.

الثاني: لكيلا نتجاوز ما أريد منا إلى ما ليس مراداً منا، وبالجملية فالذي يبين له الخطاب هو من أريد منه فهم الخطاب، سواء كان عليه تكليف فيما يتناوله أولاً، بل كان عليه أن يعلم وعلى غيره أن يعلم ويعمل أيضاً.

فالأول: كالصلاة التي يتناول تكليفها الرجال والنساء.

والصلاة التي يتناول تكليفها الرجال والنساء.

والثاني: كمسائل الحيض والنفاس، التي يجب فهم الخطاب، لتعريف النساء ما يلزمهن في ذلك، وإن كان لا ينفعك ما هذا حاله أيضاً من تكليف معه للرجال، وقد ذكر أبو الحسين في ذلك تفصيلاً غير مجمل أوردناه وتكلمنا عليه في شرح هذا الكتاب.

والثاني: كمسائل الحيض والنفاس التي يجب فهم الخطاب.

وأما الموضع الرابع في وقت بيان الخطاب^(١)

فأعلم أنه لا خلاف، أن تأخير بيان الخطاب عن وقت الحاجة لا يجوز، لأنه يتضمن تكليف ما لا يعلم، وذلك قبيح. وكذلك فلا خلاف أن تأخير التبیین ممكن لأن المكلف قد لا يفعل ما يلزمه من تفهم الخطاب، واختلفوا في تأخر البيان عن وقت الخطاب، فمنهم من قال يجوز في الجمل، والعموم، إلى وقت الحاجة، وبه قال جماعة من الحنفية والشافعية، واختاره الشريف المرتضى^(٢). ومنهم: من قال يجوز تأخير

وأما الموضع الرابع في وقت بيان الخطاب، فأعلم أنه لا خلاف، أن تأخير بيان الخطاب عن وقت الحاجة لا يجوز، لأنه يتضمن تكليف ما لا يعلم، وذلك قبيح.

(١) في تأخير البيان عن وقت الخطاب ذهب بعض الحنفية، وبعض الشافعية إلى جواز تأخير بيان الجمل والعموم، عن وقت الخطاب، ومن الفقهاء من اختار تأخير بيان الجمل، دون بيان العموم، وإليه ذهب الشيخ أبو الحسن رحمه الله، ومنهم من اختار تأخير بيان الأمر دون الخبر. ومنع شيخنا أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة من تأخير بيان الجمل والعموم عن وقت الخطاب أمراً كان أو خيراً وأجازوا تأخير بيان النسخ. وأعلم أن تأخير البيان ينقسم انقساماً تختلف الأدلة عليها والشبه الواردة فيها على كل قسم على انفراده فنقول: إن الخطاب الذي يحتاج إلى بيان ضربان أحدهما: أنه ظاهر قد استعمل في خلافه، والثاني: لا ظاهر له، كالأسماء المشتركة. والأول ينقسم انقساماً منها: تأخير بيان التخصيص ومنها: تأخير بيان النسخ، ومنها: تأخير بيان الأسماء المنقولة إلى الشرع. ومنها: النكرة إذا أريد به شيء معين، وكل هذه الأقسام لا يجوز تأخير بيانها بل لابد أن يبين الخطاب الوارد فيها، إما بياناً مفصلاً أو مجملًا. وأما ما لا ظاهر له فيجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب، والكلام يقع في ثلاثة مواضع، أحدها: تأخير بيان ماله ظاهر، وقد استعمل في خلافه، والآخر في جواز كون بيان ذلك مجملًا والآخر في جواز تأخير بيان ما لا ظاهر له. ر: أبو الحسين البصري: المعتمد ٣٤٢:١ و ٣٤٣.

(٢) الشريف المرتضى (ت: ٤٣٦ هـ / ١٠٤٤ م) هو: علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق - الشريف المرتضى، شقيق الشريف الرضي. كان لقب الشريف المرتضى علم الهدى، وكان متكلماً وفقهياً أصولياً، ومفسراً، وأديباً، وشاعراً. ولد في شهر رجب من عام (٣٥٥ هـ) خمسة وخمسين وثلاثمائة للهجرة. وبعد وفاة والده نقيب الطالبين قام بأعباء النقابة وخلفه بعد وفاته على هذا =

بيان الجمل وامتنع من ذلك في العموم وسائر ما يصح معرفة المراد به بظاهره كالمطلق المنسوخ، وهو قول أبي الحسن وجماعة من الشافعية وإليه ذهب أبو الحسين البصري، وإن كان التصريح بذلك في المطلق المنسوخ لأبي الحسين خاصة^(١) ومنهم من^(٢) منع منه في الأخبار، وجوز^(٣) في الأوامر. ومنهم من منع من ذلك في الجمل، والعموم، والأمر والخبر، وهو قول أبي علي، وأبي هاشم والقاضي واعتمده الإمام السيد أبي طالب وهو قول أهل الظاهر: وجوز^(٤) إمامنا المنصور بالله بشرطين: أحدهما: أن ينه الله تعالى المكلف على أنه يبين له وقت الحاجة، والثاني أن يكون الفعل الواجب بالخطاب من قبيل التراخي ولا فرق في ذلك بين العموم، والجمل، والأمر، والخبر، واختاره رضي الله عنه ما يقوله أبو الحسن، وأبو الحسين: وجهه أن ماله ظاهر، يفهم منه المراد كالمعموم المخصوص، والمطلق والمنسوخ، واسم النكرة متى أريد به بعض معين، وغير ذلك رقماً يكون حقيقة في معنى وأريد به معنى آخر، متجاوزاً به لو تراخى بيانه لكان المكلف مغرئ بالقبيح، ومدفوعاً إلى اعتقاد الجمل، لأن ما يقرر من أن الغرض بالخطاب، هو الوقوف على فهم معناه، يدعوا إلى ذلك، وإلا التحق بالهذر من القول: وذلك لا يجوز، ولأننا لو جوزنا

ومنهم من منع من
الأخبار، وجوز، في
الأوامر

وجهه أن ماله ظاهر،
يفهم منه المراد
كالعموم المخصوص،
والمطلق والمنسوخ،
واسم النكرة متى أريد
به بعض معين.

المنصب الرفيع أخوه الشريف الرضي إلى أن وافاه الأجل. من تصانيفه: إيقاظ البشر في القضاء والقدر: غرر الفرائد ودرر القلائد في المحاضرات: ديوان شعر: الذخيرة في الأصل، الشافي في الإمامة: و: مصادر ترجمته في: الزركلي: الأعلام وفي معجم المؤلفين: لكحالة: ٨١: ٧-٨٢. ابن خلكان وفیات الأعيان: ١: ٤٧٨. ابن كثير: البداية والنهاية: ١٢-

٥٣. الذهبي: العبر: ٣: ١٨٥.

(١) في ب: لأبي الحسين البصري.

(٢) في ب: ومنهم من منع من ذلك.

(٣) في ب: أجازه.

فأما المجلد الذي لا
تقف منه على فائدة
حال وروده، فلسنا
مدفوعين معه إلى
اعتقاده جهلاً

نراخي البيان فيما هذا حاله، لجورنا أن يراد بالبيان غير ظاهره ويراخي
بيانه، وذلك باطل. فأما المجلد الذي لا تقف منه على فائدة حال وروده،
فلسنا مدفوعين معه إلى اعتقاده جهلاً، ومتى اعتقدناه فقد أتينا من
نفوسنا لا من الخطاب، فجاز تأخر البيان إلى وقت الحاجة إذ لا دلالة
تدل على خلافه.

وروجه آخر، وهو أن يلزم على ذلك القول بجواز تأخر بيان
البيان، بأن يكون مصروفاً عن ظاهره، ومنقولاً لإفادة غيره حتى لا
يعمل عليه أصلاً.

أبو علي، وأبو هاشم،
هو أن الخطاب المجلد
لا يوقف على معناه
ولا يمكن العمل عليه
فأشبهه خطاب العربي
بالزنجية.

وروجه يختاره أبو علي، وأبو هاشم، هو أن الخطاب المجلد لا يوقف
على معناه ولا يمكن العمل عليه فأشبهه خطاب العربي بالزنجية، وهذا
بعيد. فإن المجلد يوقف على معناه جملة فأين هو عما لا يوقف منه على
جملة ولا تفصيل.

وروجه ما يختاره مخصص الخبر بالمنع أن الكلام إنما يفيد ما يفيد
لوضعه فإذا تجرد عموم الخبر عن بيان يخصه كان كذباً. والجواب: أن
مجرد الوضع لا يكفي في الفائدة بل يعلم بالقصد ما كان خيراً.

وروجه ما يختاره إمامنا المنصور بالله عليه السلام أن الإشعار بوقت
الحاجة مع تأخره يدعو المكلف إلى التماسك لاسيما وشاهد حال الشرع
أن لا عموم في الأكثر إلا وقد خص. وهذا يبيح على ما يختاره أبو
الحسين وشيخنا أبو محمد رضي الله عنه في نسخ ما قيد بتأيد.

فصل: واتصل بذلك الكلام في ثلاثة مواضع

أحدها: أنه يجوز أن يسمع المكلف العام المخصوص^(١) بدليل سمعي، وإن لم يسمع ما خصه
وثانيها: بيان جواز تعارض العمومين وحكمه.

وثالثها: الكلام في القدر المأخوذ على المكلف في طلب دليل المخصوص.

(١) جواز إسماع المكلف العام دون المخصوص

منع أبو الهذيل وأبو علي رحمهما الله من أن يسمع الحكيم خطابه العام المكلف من دون أن يسمعه ما يدل من جهة السمع على تخصيصه وما لا يشغله عن سماع العام حتى يسمع الخاص معه. وأجاز أن يسمعه العام المخصوص بأدلة العقل. وأن يعلم السامع أن في أداة العقل ما يدل على تخصيصه. وأجاز أبو إسحاق النظام، وأبو هاشم رحمهما الله أن يسمعه العام من دون أن يعرف الخاص، سواء كان ما يدل على تخصيصه دليلاً عقلياً أو سمعياً وهو ظاهر مذهب الفقهاء والدليل على ذلك أن العموم المخصوص يمكن المكلف اعتقاد تخصيصه إذا سمع بالدليل المخصص كما يمكنه ذلك إذا لم يسمع به، فجاز إسماعه العام وعن تكلف اعتقاد تخصيصه في الحالين، لأنه فيها متمكن مما كلف، إن قيل: ولم زعمتم أنه يمكنه اعتقاد التخصيص إذا لم يسمع المخصص؟ قيل: لأن الله سبحانه يخطب بآله جواز كون المخصص في الشرع فيشعره بذلك فيجوز، وإذا جوزوه وجب عليه طلبه كما يلزمه المعرفة عندما يخاف بالخطر. وإذا طلب المخصص ظفر به. فإذا نظر فيه اعتقد التخصيص ويمثل هذه الطريقة يعلم التخصيص إذا كان المخصص دليلاً عقلياً إن قيل دلالة العقل حاضرة عند السامع للعموم، فأمكنه العلم بالتخصيص، وليس كذلك المخصص السمعي، إذا لم يسمعه. قيل: لا فرق بينهما، لأن كثيراً من المذاهب لا يشعر الإنسان بأن عليها دليلاً عقلياً.

أحدها: أنه يجوز أن
يسمع المكلف العام
المخصوص بدليل
سمعي، وإن لم يسمع
ما خصه.

أما الموضع الأول: فهو الذي استقر عليه مذهب أبي هاشم، وبه

قال القاضي والإمام المنصور بالله عليه السلام، وشيخه رحمه الله

أما الموضع الأول: فهو
الذي استقر عليه
مذهب أبي هاشم،
وبه قال القاضي
والإمام المنصور بالله
عليه السلام، وشيخه
رحمه الله.

وهو المحكي عن الشيخ أبي إسحاق النظم^(١): ومنع من ذلك أبو
الهذيل^(٢)، وأبو علي: ووجههما في ذلك أن المكلف يكون مدفوعاً إلى
اعتقاد الجهل وإلا عد أنه قبيح. وهذا يبطل بما يخصه دلالة العقل. وقد
قصر الناظر في استدراكه بنظره فكما أنه مأتي من جهة نفسه، كذلك
حاله متى قصر في البحث عن خصوصيات السمع.

وربما قالوا الواجب إتباع المعلوم من الأدلة عقلاً، وسمعاً، وترك
التطلب لما سوى ذلك. ولهذا لو لم يبعث إلينا رسول لكان الواجب علينا
الأخذ بما يقضي به العقل دون قطع المفاوز عن بعثة نبي لم تقرع مسامعنا
دعوته. وهذا يعود عليهم فيه ما قدمنا إنما من جواز اعتقاده موجب
اللفظ العام. وترك النظر فيما يخصه من أدلة العقول، ولئن قالوا بالخاطر،

(١) هو من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، وهو يسمى إبراهيم بن سيار النظام أبو القاسم
هو من أهل البصرة: قال المرتضى، وهو مولد، وقال أبو عبيدة: ما ينبغي أن يكون في الدنيا
مثله، فإني امتحنته فقلت له: ما عيب الزجاج؟ فقال على البديهة: يسرع إليه الكسر ولا
يقبل الجبر. ويقول ابن المرتضى عنه: روي أنه كان لا يقرأ ولا يكتب وقد حفظ القرآن
والتوراة والإنجيل والزيور وتفسيرها مع كثرة حفظه الأشعار، والأخبار واختلاف الناس في
الفتيا. ويكفي النظام أن الجاحظ من تلامذته ر: ترجمته في: ابن المرتضى: المنية والأمل (ص: ١٦٠)
حيث وضعه في الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، وهو وأبو الهذيل العلاف.

(٢) أبو الهذيل (ت ٢٣٥هـ/ ٨٤٩م) هو: محمد بن الهذيل بن عبدالله بن مكحول البغدادي أبو
الهذيل، من عيون الاعتزال عده كتاب المقالات من الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة كان
أبو الهذيل يلقب (بالعلاف) لأن داره بالبصرة كانت في حي العلافين، وكان أبو الهذيل
متناظراً جدلاً، له مناظرات مع الثنوية، والجوس وغيره. ذكر أبو الحسين الخياط أنه ولد سنة
إحدى وثلاثين ومائة. أما ابن المرتضى فقد ذكر أنه توفي أيام المتوكل العباسي سنة خمس
وثلاثين ومائتين: ر: ابن المرتضى: المنية والأمل: (ص: ١٥٦-١٥٧) وما بعدها.

فهو قولنا: فإن علم السامع للخطاب بكثرة استعمال العموم في الخصوص لغةً وشرعاً، وعرفاً، يشعره بمثل ذلك فيما يكون بصده. وربما قالوا لو جاز ذلك في الخصوص المنفصل لجاز في المتصل كالاستثناء، وهذا كما ترى باطل، إذ من حق الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه. إلا ما لا يعتد به من قطع نفس أو بلع ريق.

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في جواز تعارض العمومين^(١)

الكلام في جواز
تعارض العمومين.

الواجب الرد إلى دليل
العقل دون معارضة

فبالاتفاق لا يجوز ذلك فيما يجب الوصول فيه إلى العلم لأنه يتضمن تكليف ما لا يعلم. ولأنه يوجب قلب دليل العقل وليس كذلك، بل الواجب الرد إلى دليل العقل دون معارضة، ويجوز ذلك بما طريقه الظن، من باب الأعمال، ثم اختلفوا هل يجوز على حد لا يظهر ترجيح أم لا، واختلف من جواز ذلك فمنهم من قال بالطرح لهما والتماس غيرهما وهو اختيار السيد أبي طالب: وفيهم من قال بالتخير وبه قال القاضي: وقد ضجع شيخنا أبو محمد رضي الله عنه في هذه المسألة ثم ما إلى يختاره

(١) لا يجوز تعارض العمومين فيما يجب المصير فيه إلى العلم عند الجمهور فاما في الاجتهاديات فيجوز ويرجع إلى القرينة والترجيح، وإنما الخلاف في أنه هل يجوز ورودهما على حد لا يظهر بينهما ترجيح أم لا؟ على ما يأتي بيانه في باب الأخبار إن شاء الله تعالى: فمن جواز ورودهما على وجه لا يظهر بينهما ترجيح اختلفوا، فمنهم من قال بطرحان: ويلقى حكمهما، وحكى شيخنا رحمه الله اختيار السيد أبي طالب عليه السلام وجماعة من الفقهاء ومنهم من قال: يكون المكلف غيراً في العمل بأيهما شاء وهو قول قاضي القضاة ومن طابقه، وعمدتهم أن العمل بالأخبار واجب ما أمكن فإذا لم يمكن العمل إلا على وجه التخيير لأن لا يلقي كلام الحكيم سبحانه مع إمكان استعماله وهذا القول لا يستقيم على ما نختاره، وقد كان شيخنا رحمه الله صرح به على وجه الاعتراض، فالواجب عندنا فيهما إذا وردا على وجه لا يظهر بينهما ترجيح أن يطرحا ويلقى حكمهما. ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: (ص: ١٣٥ و ١٣٦).

إبو الحسين، من المنع من تكافؤهما بالكلية وإنما قلنا ذلك لأننا لو قدرنا تعارض العمومين في باب الحقوق والمعاملات لم يخل الحاكم إما أن يقضي لكل واحد من الخصمين بكل واحد من الظاهرين، وذلك محال، وإما أن يقضي لأحدهما دون الآخر مع استواء الظاهرين عنده وهذا هو الحيف والميل عن طريقة العدل والإنصاف وذلك باطل بالإجماع، وأما أن يلغيهما معاً فلا بد أن يرجع إلى طريقة أخرى، يعلق عليها الحكم لأحد الخصمين ثم تعتضد تلك الطريقة بأحد الظاهرين ضرورة وفي ذلك ظهور الرجحان.

الراجح الرد إلى دليل العقل دون معارضة

وأما الموضع الثالث: وهو فيما أخذ على المكلف في طلب الدليل

وهو فيما أخذ على المكلف في طلب الدليل الخاص، فاعلم أنه لا يخلو إما أن يرد في علم، أو عمل. فإن ورد في العلم فالواجب عرضه على قضية العقل، فإن كان له قضية غير مشروطة منافية وجب تخصيصه، بذلك، وإلا وجب إجراؤه على الظاهر. مهما لم يعلم مخصصه سمعاً من فوره وحيثه، وإن كان من باب الأعمال، فالواجب أن ينتهي في التماس المخصص إلى حد يغلب في الظن فقده. وهناك تجربته على الظاهر، وذلك بأن يكون مستظهِراً بمعرفة الكتب المروية في الحديث، أو يكون ممن يكثر ملازمته لصاحب الشرع ﷺ ممن يكون على عهده.

الخاص، فاعلم أنه لا يخلو إما أن يرد في علم، أو عمل

فإن قيل: وما الذي يكون من باب العلم؟

قلنا: ما ورد مورد الخبر ولا عمل فيه كعمومات الوعيد، أو كان العمل فيه يتصل بالعلم كالحج، والصلاة، وغيرهما.

**وأما الفصل الثالث: وهو الكلام فيما أدخل
في المجلد وليس منه، وفيما أخرج منه وهو
منه فهو يتضمن موضعين بحسب هذه العقدة.**

أما الموضع الأول ففيه مسائل:

فيما أدخل في المجلد
وليس منه، وفيما
أخرج منه وهو منه،
والموضع الأول فيه
مسائل.

الأولى: في تعليق المدح والذم في الفعل على الفاعل أو الفاعل. زعم بعض من تكلم في أصول الفقه أنه مجمل، وعند الجمهور أنه يصح التعليق به، والذي يدل على ذلك أن الذم على ترك الفعل أكد في الدلالة على وجوبه من الأمر به، والذم على فعله أكد في الدلالة على قبحه من النهي عنه، إذ لا يحسن الذم في الشقين معاً إلا على هذا الوجه، ومثال المسألة آية الكنز ونحوها.

المسألة الثانية: في لفظ الجمع المنكر، زعم بعضهم أنه مجمل، والجمهور على خلافه، والذي يدل أنه يصح امثاله بأن يعتمد أقل ما يحتمله. وما هذا حاله فليس بمجمل. وصحة استفهام المخاطب لا يمنع من ذلك فإنه قد يريد به المبالغة في الوقوف على غرضه تأكيداً، ويجوز أن يذهل، ويسهو، فيحضر بذلك باله، فإذا صدر عن حكيم كفى بمجرد، ومثال المسألة للتقريب قوله تعالى: ﴿وَأَضْرِبُوهُنَّ﴾ (النساء: ٣٤)، إذ لم يتناول تحديد القدر، ووصفه وإن كان قد جاء في السنة تحديده.

المسألة الثالثة: في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ (الأنعام: ٦٠)،

قال بعضهم: إنها مجملة، والذي يدل على أنها ليست بمجملة، أنه يصح امتثال الأمر بالمسح. فإن الباء تقتضي إلصاق الفعل بالمفعول به، إذ هي موضوعة لذلك فالظاهر وجوب تعميم المسح فيما يسمى رأساً. وقال القاضي: هذا صحيح، من حيث اللغة دون التعارف فإنه يصح أن يقول امسح يدك بالمتنديل، ولا يمتنع كله، ولقائل أن يقول إن قرينة الحال وهي رفع الأمر صرفنا عن الظاهر، وما هذه حاله فليس بعرف مستقل.

المسألة الرابعة: فيما أدخل عليه حرف النفي^(١) كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(٢) ذهب أبو عبد الله وشيخه الكرخي: في جماعة الحنفية إلى أنه مجمل. وذهب شيوخنا إلى خلافه، وهو الصحيح، والذي يدل عليه أن صاحب الشرع متى نفى الفعل إلا على شرط أو صفة أفاد هذا النفي أن ما عُرِيَ عن ذلك الشرط وتلك الصفة ليس

المسألة الرابعة: فيما
أدخل عليه حرف
النفي كقوله عليه
السلام: «لا صلاة إلا
بفاتحة الكتاب».

(١) اختلف أهل العلم في قول النبي ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» «ولا صلاة إلا بطهورة»، وما شاكله مما يدخل عليه حرف النفي فذهب كثير من الحنفية إلى أن التعلق بظاهره لا يصح، وأنه من باب المجلل وحكاية شيخنا رحمه الله تعالى عن الشيخين أبي عبد الله وأبي الحسن فإذا اقتضى نفي الوجود فقد علم خلافه وأن المعلوم يوجد من دون الفاتحة ومن دون الرفسوة وإن اقتضى نفي الأحكام فهي تنقسم إلى أحكام الدنيا وأحكام الآخرة وحله على الجميع لا يصح لاتفاق الجميع في الاحتمال، وكان شيخنا رحمه الله يعتمد ما ذهب إليه القاضي، وظاهر المذهب وهو الذي اختاره. ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار ١١٨-١١٩.

(٢) لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب وعن أبي هريرة، ورد هذا الحديث بلفظ: «من صلى صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج» وقد أخرجه أحمد، ومسلم، وأبو داود، والترمذي وابن حبان، والدارقطني، والحاكم، والبيهقي، وينظر في تخريج الحديث: تلخيص الحبير: ٢٣١: ٣٤٤. برقم ٣٤٤. والابتهاج: (ص: ١٢٢). وتحفة الطالب (ص: ٣١٠) والمعتبر: (ص: ١٧٩).

بواقع شرعاً، فلا يعتد به، وصار النفي هاهنا في معنى الإثبات، فكأنه قال كل صلاة شرعية تتضمن الفاتحة. فأما قول أبي عبد الله: إنه ليس بأن يحمل على نفي الأجر، أولى من الفضيلة، والكمال، فبعيد لأن الإجزاء هو الظاهر، فكان أولى، ولأن الفضيلة ترتفع بارتفاعه، وإن لم يردّها بالخطاب ولأن اللفظ قد يراد به كلا معنييه كما قدمنا.

المسألة الخامسة: في العموم المخصوص،
المعصوم المخصوص،

قال عيسى بن أبان: بأي
بأي دليل خص،
وعلى أي وجه خص،
صار مجملًا.

المسألة الخامسة: في العموم المخصوص^(١)، قال عيسى بن أبان: بأي دليل خص، وعلى أي وجه خص، صار مجملًا، وقال الشافعي وكثير من الفقهاء وبعض شيوخنا بعكسه. قال الكرخي وابن شجاع^(٢): إن خص بدليل متصل صح التعليق به وإن كان منفصلاً صار مجملًا. وقال أبو الحسين: إن خرج قدر معلوم فله ظاهر وإلا فلا. وهو الذي

وقال أبو الحسين: إن
خرج قدر معلوم فله
ظاهر وإلا فلا.

(١) اختلف أهل العلم في العموم إذا خص هل يصير مجملًا؟ فمنهم من ذهب إلى أنه يصير مجملًا بأي دليل خص وعلى أي وجه خص. وحكاة شيخنا رحمه الله عن عيسى بن أبان، ومنهم من قال: لا يصير مجملًا بأي دليل وعلى أي وجه خص وحكاة عن الفقهاء وعن الحاكم، ومنهم من قال إذا خص بدليل متصل لم يصير مجملًا وإن خص بدليل منفصل صار مجملًا. وحكاة عن محمد بن شجاع وأبي الحسن، ومنهم من قال: إن أخرج الدليل بعضاً معلوماً حتى يكون - من قال: إن أخرج الدليل بعضاً معلوماً حتى يكون - الباقي معلوماً فليس بمجمل، وإن أخرج بعضاً مجهولاً حتى يبقى الباقي مجهولاً، فهو مجمل، وحكاة عن الشيخ أبي الحسين البصري، وهو الذي كان رحمه الله يختاره. ر: عبد الله بن حزة: صفوة الاختيار: ١٢١ و ١٢٢.

(٢) محمد بن شجاع الثلجي (ت: ٢٦٦هـ / ٨٨٠م) هو: محمد بن شجاع الثلجي فقيه حنفي مقتدر وفاته كانت في سنة ستة وستين ومائتين هجرية، ر: ترجمته في: حاشي خليفة: كشف الظنون: ١٧:٦ الذهبي: تذكرة الحفاظ: ١٨٤:٢ ابن حجر: تهذيب التهذيب: ٩: ٢٢٠ الذهبي ميزان الاعتدال: ٣: ٧١.

اختاره شيخنا أبو محمد رضي الله عنه. والذي يدل على ذلك أن المخرج متى كان معلوماً أمكن الامتثال فيما بقي كمن يخرج من عشرة، خمسة. وكقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ متى خرج الكتابيون، ولسنا نعني بالجمل إلا عكس ذلك وهو ما أخرج منه بعض مجهول كقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا يَتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ (الثالثة: ١) لو يرد بيان، ونحو قوله تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨).

في التحريم والتحليل
المعلقين بالأعيان.

المسألة السادسة: في التحريم والتحليل المعلقين بالأعيان، ذهب الجمهور إلى أنه يصح التعليق به، وذهب بعض الحنفية إلى أنه مجمل. والذي يدل على صحة ما قلناه وجهان:

أحدهما: أن تعليق الحكم بهذه الأعيان في العرف يفيد ما يفيد التعليق بالأفعال كقول القائل: حرمت عليك طعامي، وداري، وفرسي، ونحو ذلك.

ظاهر لفظ السنة
وعمل المسلمين،
والسنة كقول: ﴿لَعَنَ
اللَّهُ الْيَهُودَ﴾
حرمت....

والوجه الثاني: ظاهر لفظ السنة وعمل المسلمين، والسنة كقوله: ﴿لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ﴾ حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها فذمهم على ترك العمل بما يفيد مطلق التحريم، وإن علق بالعين، وأما عمل المسلمين فإنهم يفهمون من الآيات التي علقت التحليل، والتحريم، بالأعيان، ما يفهمونه من الأفعال. وبهذا يبطل قولهم: إن الخطاب ورد بالأعيان، وليست معدودة لنا، فإن العرف قد علقه بالفعل كقوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقُرْآنَ﴾ (يوسف: ٨٢).

المسألة السابعة: حكى رضي الله عنه عن أئمة الزيدية التعلق بقوله
 ﴿الأعمال بالنيات﴾^(١) وحكى عن نفر من الفقهاء والمتكلمين
 خلافه قال السيد الإمام أبو طالب عليه السلام: إنما يصح بطريقة
 الاعتبار. وقال المنصور بالله عليه السلام: له ظاهر يتعلق به، فالذي يدل
 على صحة ما قلناه أن المفهوم من هذا الخطاب أن لا عمل إلا بالنية
 شرعاً. لأنه **﴿**بعث لتعريف الشرع، ومتى لم يقع شرعاً فليس
 بصحيح، وذلك ما نروم، وأصحاب الاعتبار يقولون: إذا بطل أن يكون
 غرضه **﴿**الصورة لاستعنا بها، عن النية، بقي أن يكون أراد الحكم،
 وما يعتل به المانعون، لذلك مبني على أن اللفظ المشترك مجمل وقد سلف
 القول فيه.

المسألة الثامنة: في

قوله **﴿**رفع عن أمي الخطأ والنسيان**﴾**^(٢)
 عندنا أنه يصح التعلق به في رفع المائمه، والحكم، إلا ما خص بدليل.

(١) اختلف أهل العلم في قول النبي **﴿**الأعمال بالنيات**﴾** وما جرى مجراه مما يقع على
 الموجودات، فمنهم من قال: إنه مجمل لا يصح التعلق بظاهره، وهو قول جماعة من الحنفية
 والشافعية، سوى المحكي عن أبي بكر الرازي وهو المروي عن أبي الحسين، ونصره الشيخ
 أبو عبيد الله ومنهم من ذهب إلى أن له ظاهراً يصح التعلق به فيخرج عن باب الإجمال وهو
 المروي عن بعض الشافعية، وحكاه شيخنا رحمه الله عن آبائنا عليهم السلام وهو ظاهر
 المذهب. ر: عبيد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ١٣٤ و١٣٥.

(٢) ينظر في تخريج هذا الحديث: تلخيص الحبير: ١: ٢٨٢ والمقاصد الحسنة للسخاوي: ص
 ٢٢٩ وفيه القدير: ٢: ٢١٩ وقد أسنده الصدفي إلى أبي القاسم الفضل بن جعفر
 التميمي، عن ابن عباس **﴿**عن الرسول **﴿**وأخرجه البخاري في يده الوحي: ١: ١٥٠
 رقم (١) ومسلم في الإمامة: ٣: ١٥١٥. وأبو داود: ٢: ٢٦٢٢: رقم ٢٢١٠.

ظاهر لفظ النية
 وعمل السلكين
 والنية كقول
 «لمن الله اليهود»
 حرمت....

والذي يدل عليه أن الخطأ والنسيان، نفسه لم يرفع، فبقى حكمه، وهو محتمل لرفع المائم، وحكم الشرع، فوجب حمله على الكل. ويخرج عن هذا الاعتبار كثير من الأحكام للإجماع ثم على تفريع بعض أصحابنا خاصة الجانب، والمفطر، في شهر رمضان، وبعض الجناية، وموضعه الفروع.

المسألة التاسعة: ذهب بعض الشفعوية إلى أنه يصح التعلق بقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَيْمَمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٦] ^(١)، والاستدلال به على رفع الإجزاء في الرقبة الكافرة، وقال المنصور بالله عليه السلام: لا ظاهر له لأنه يستعمل في الأصل في ما ينفر عنه الطبع ويستعمل في الأنجاس ويستعمل في الشرير من الحيوان، وأعلم أن هذا نهى يقتضي قبح النهي عنه لا محالة، والكلام في أن النهي يقتضي الفساد قد مضى فاعتبر به.

المسألة العاشرة: في اللفظ المشترك متى تجرد عن قرينة خاصة وقد تقدم في صدر الكتاب.

(١) وما أخرج أصحاب الشافعي من هذا الباب - أي المجلد والمبين - قوله تعالى: ﴿وَلَا تَيْمَمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٧]: واستدلوا من ظاهره على أن عتق الرقبة الكافرة في كفارة الظهار لا تجزي، والذي يدل على إلحاق هذه الآية بباب المجلد أن المراد على التعيين [لا] يعلم من ظاهرها كما قلنا لأن الخبيث في لغة العرب يستعمل فيما تنفر منه الطباع وتكرهه النفس واستعمل في النجس، والقدر، ويستعمل في الشرير من الحيوان، فالظاهر له كما ترى، فبطل ما قالوه: ر: عبد الله بن حمزة: صفة الاختيار: ١١٦.

ذهب بعض الشفعوية إلى أنه يصح التعلق بقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَيْمَمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ﴾.

المسألة الحادية عشر: فيما أخرج من الجمل وهو منه قول بعض الشفعوية في الصلاة على النبي ﷺ في التشهد أنه مستفاد من قوله سبحانه: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ وقد بينا أن اسم الصلاة منقول فلا يصح ما قالوه.

فيما أخرج من الجمل
وهو منه قول بعض
الشفعية في الصلاة
على النبي ﷺ في
التشهد أنه مستفاد من
قوله سبحانه: ﴿أَقِيمُوا
الصَّلَاةَ﴾.

المسألة الثانية عشر: فيما أخرجوه قوله ﷺ: «من رعى في صلاته فليتوضأ»^(١) أن المراد به غسل اليد فقط. والذي يدل على فساد أن لفظ الوضوء صار مقصوراً بالشرع على غسل ومسح لأعضاء مخصوصة بنية مخصوصة. والأولى أن لا تعد هاتان المسألتان هذا المعد، فإنهما من باب ما استدلل به على ما لا يفيد بل يفيد غيره، فأيرد ذلك عن الجمل.

وأما الفصل الرابع:
في أدلة الخطاب فهي
حشرة منازل.

وأما الفصل الرابع: في أدلة الخطاب فهي عشرة منازل:
المطلق، والاسم المشتق، والوصف الذي يطرأ، ويزول،
والوصف المتدارك، والذي يرد بياناً للجمل. والشرط،
وانما، والعدد، والغاية، والنطق بالمستثنى دون المستثنى منه

وقد اختلفوا ففي الناس من قال بها أجمع وفي الناس من نفاهما والأقرب التوسط.

(١) قال رسول الله ﷺ: «من أصابه قئ أو رعاف، أو فلس، أو مذي فليصرف ليتوضأ، ثم ليبي على صلاته، وهو في ذلك لا يتكلم». هذا الحديث مروى عن عائشة رضي الله عنها. وقد أخرجه ابن ماجه: ج: ١: ص ٨٣٩. ومثله أورده صاحب جواهر الآثار، والأحاديث المستخرجة من لجة البحر الزخار، في باب توافض الوضوء: ج ٢: ٨٨.

مثال الأول: أكرم زيداً. والثاني: أكرم زيداً الطويل. والثالث: أكرم داخل الدار. والرابع: أكرم داخل الدار اللابس البيضاء. والخامس: «في سائمة الغنم زكاة». والسادس: «وَإِنْ كُنْ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ» [الطلاق: ٦]، والسابع: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ» [النوبة: ٦]، والثامن: «فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً» [النور: ٤]، والتاسع: «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ» [البقرة: ٢٢]، مأخوذ به في القطعيات والظنيات، وبينهما هذه الوسائط، فالغاية، والشرط، وإناء، والعدد، أظهر مما قبلها ثم الغاية والعدد أظهر مما يليهما. وجملة الأمر أن دليل الخطاب، إما أن يكون في جانب النقل أو لا يكون، فإن كان فلا يخلو المنقول، إما أن يكون عقلياً، أو شرعياً، فإن لم يكن في جانب النقل فهو مؤكد بلا مرية لما يثبت من حكم العقل أو الشرع، مثاله: «فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً» [النور: ٤]، إذ ما زاد ممنوع بحكم العقل، وقوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا» [النساء: ٤٣]، فإن بطلان التيمم مع الماء معلوم شرعاً. وإن كان ناقلاً عن حكم الشرع جاز بما يتجلى كالمرتبة العاشرة، ولم يجز بما يدق ويغضض، لاسيما مع التراخي، وسواء كان في باب الظن، أو الاعتقاد. فاما التخصيص فجائز في سائر الأعمال دون الاعتقاد.

فهذه نكتة شريفة بمجمعتها أفكار النظائر، وتطارحتها أيدي النقاد، فتأملها شافياً، والذي يدل على أن تعليق الحكم بالاسم والوصف، لا يدل على أن ما عداه بخلافه، قطعاً أنه لو أفاده لم يخل إما أن يفيد بصيغته

مثال الأول: أكرم زيداً. والثاني: أكرم زيداً الطويل. والثالث: أكرم داخل الدار. والرابع: أكرم داخل الدار اللابس البيضاء.

أو بمعناه: والأول: باطل، إذ لم يعرض له بذكر، والثاني: باطل. فإنه يمكن أن يكون خصه بالوصف لكونه أدخل في غرضه أو لكونه موضع اللبس دون غيره، أو لأنه أظهر، وأبين من غيره، إلى غير ذلك، فمتى احتمل هذه الوجوه، فلا وجه للقطع على نفي الحكم عما عداه، وبعد فكان يجب أن يعد مناقضاً متى أثبت الحكم في غيره، وبعد فكان يجب ألا يحسن الإخبار بكون زيد في الدار، إلا بعد القطع على أن عمرأ، ليس فيها، ويدل على أن النطق بالمستثنى دون المستثنى منه، يوجب إثبات الحكم في المستثنى، لأن حقيقة الاستثناء، هو أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته. فإن كان نفيًا كان إثباتاً، وإن كان إثباتاً كان الاستثناء نفيًا. ولا يتم إلا على هذا الوجه، ويدل على أن الغاية ترفع الحكم عما وراءها، ما قد ثبت من كونها بالوضع طرفاً فلو لم تكن رافعة لما بعدها لكانت وسطاً، ولأنها في معنى الاستثناء، إذ لا فرق بين قول القائل: أقعد حتى آتيك، أو إلا أن آتيك، ويدل على أن الصفة والشرط وإنما، والعدد في بيان المجلد ترفع الحكم فيما سوى ذلك الغرض بالكلام هو الإفهام بالصريح مرة، وبالعهد أخرى. وورود الخطاب مورد البيان كالعهد، فيكون المكلف مخرى باعتقاد رفع الحكم عما سوى الوصف، والإغراء باعتقاد الجهل، قبيح، فيلزم القطع على نفيه عما عداه، فأما ما خرج عن ذلك فالأظهر أنه في موطن القنون، والأعمال، وهذا راجع إلى ما يقوى للمجتهد، ولا يدخل القطع ولا النسخ فيه بحال، فهذا ما يتحصل في أدلة الخطاب. والله الهادي.

الكلام في النسخ والنسوخ هذا الباب يشتمل على أربعة فصول

أولها: في لفظ النسخ، وبيان معناه، وفائدته، لغة وشرعاً، والكلام في جواز النسخ، وما يتصل بذلك.

وثانيها: الكلام في شروط النسخ على الخلاف والوافق.

وثالثها: الكلام في حكم الزيادة على النص، والنقصان في شرط العبادة، وذكر الطريق إلى إثبات كون الحكم ناسخاً، أو منسوخاً.

ورابعها: الكلام فيما يجوز نسخه، والنسخ به، وما لا يجوز.

الكلام في النسخ والمنسوخ

هذا الباب يشتمل على أربعة فصول

أحدها: في لفظ النسخ^(١)، وبيان معناه وفائدته لغة، وشرعاً^(٢).

(١) انظر في تعريف النسخ: أبو الحسين البصري: المعتمد: ١: ٣٦. أصول السرخسي: ٢: ٥٣. البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي: ٢: ١٣. أصول الشاشي: ٢٦٨. التقرير والتحجير: ٣: ٤٠. تيسير التحرير: ٣: ٧١٨. التلويح على التوضيح: ٢: ٣١. الأمدي: الأحكام: ٣: ١١١. الجويني: البرهان: ٢: ٤١٢. الأرموي: التحصيل من المحصول: ٢: ٧. نهاية السؤل: ٢: ٥٤٨. الإبهاج: ٢: ٢٢٦. الغزالي المستصفى: ١: ١٠٧. الشيرازي: اللمع: ٥٥. منتهى ابن الحاجب: ١٥٣. روضة الناظر: ٦٦. المسودة: ١٩٥. إرشاد الفحول: ١٦٦. حاشية البنان: ٢: ٧٤. فواتح الرحموت: ٢: ٥٣. الفقيه والمتفقه: ١. الحضري: ٢٥. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ٢١٤. شلي: ٥٤٧. الزحيلي: ٢: ٩٣١. هيت: ٢٤١. أبو زهرة: ١٨٥. خلاف: ٢٢٢.

(٢) اعلم أنه لما كان اسم النسخ مستعملاً في أصول الفقه وجب ذكر فائدته لفهمها عند إطلاقه، ولما كان مستعملاً في اللغة وفي الشريعة، نظرنا هل فائدته فيها واحدة، أو مختلفة... فاسم النسخ مستعمل في اللغة في الإزالة وفي النقل. أما في الإزالة فقولهم: (نسخت الشمس الظل) لأنه قد لا يحصل الظل في مكان آخر، فيظن أنه انتقل إليه، وقولهم: (نسخت الريح آثارهم) وأما في النقل فقولهم: (نسخت الكتاب) أي نقلت ما فيه إلى كتاب آخر، والأشبه أن يكون مجازاً في ذلك، لأن ما في الكتاب لم ينقل على الحقيقة وإذا كان مجازاً فيه، كان حقيقة في الإزالة، لأنه غير مستعمل في سواهما، فإذا بطل كونه حقيقة في أحدهما كان حقيقة في الآخر، وإذا بطل أن يكون الاسم حقيقة في اللغة إن قيل: إذا كان ما في الكتاب لم ينقل على

والكلام في جواز النسخ وما يتصل بذلك.

وثانيها: الكلام في شروط النسخ على الخلاف والوافق.

وثالثها: الكلام في حكم الزيادة على النص، والنقصان، وشروط العبادة، وذكر الطريق إلى إثبات كون الحكم ناسخاً، أو منسوخاً.

ورابعها: الكلام في ما يجوز نسخه، والنسخ به، وما لا يجوز.

الحقيقة علمنا أنهم إنما وصفوه بأنه منسوخ لتشبهها بالمتقولة من حيث حصل مثله في كتاب آخر فجري حصول مثله في مكان آخر مجرى حصوله. وأما استعمال اسم النسخ في الشرع، فعند الشيخ أبي عبدالله: أنه منقول إلى معنى في الشرع، ولا يجري عليه على سبيل التشبيه بالمعنى اللغوي، لأنه يفيد في الشرع معنى مميزاً فجري مجرى اسم الصلاة. وعند الشيخ أبي هاشم: أنه يفيد معنى في الشرع على طريق التشبيه باللغة، وذلك أنه يفيد إزالة مثل الحكم المتقدم، كما يفيد في اللغة الإزالة. إلا أن الشرع قصره على إزالة مثل الحكم الثابت بطريقة شرعية على وجه مخصوص، فجري مجرى قولنا: دابة، في أنه غير منقول لكنه مخصوص ببعض ما يذب. ر: أبو الحسين البصري: المعتمد ١: ٣٩٤ و ٣٩٥. البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي: ٣: ٢٩٧، ٢٩٨.

أما الفصل الأول: فهو يتضمن ثلاثة مواضع في لفظ النسخ، وفي الدلالة على جواز النسخ، وفي الفرق بين البداء^(١)، والنسخ.

أما الموضع الأول: فقال أبو هاشم: هو الإزالة، وقال أبو القاسم

في لفظ النسخ وفي الدلالة على جوازه، والفرق بين البداء والنسخ.

(١) اعلم أن البداء هو الظهور يقال: «بدا لنا سور المدينة»، إذا ظهر، وإنما يكون الشيء ظاهراً للإنسان إذا تجلّى له، وصار معه على وجه يعلمه، أو يظنه. فاما الأمر والنهي فليسا من البداء ببيل، لكنهما قد يدلان عليه، نحو أن ينهى الأمر المأمور الواحد ما أمره بفعله، في الوقت الذي أمره بفعله فيه، على الوجه الذي أمره أن يوقمه عليه. نحو أن يقول زيد لعمر: صل ركعتين عند زوال الشمس من هذا اليوم عبادة لله عز وجل، ولا تصليهما في هذا الوقت في هذا اليوم عبادة لله عز وجل، فالنهي تعلق بما تعلق الأمر به، على النحو الذي تعلق الأمر به من غير تغاير بين متعلقيهما، فيصبح أن ثبت المصلحة مع أحدهما دون الآخر، وذلك يدل إما على أن الأمر قد غفي عنه من الصلاح ما كان ظاهراً، أو ظهر له في الفساد ما كان خافياً وهو - البداء - فلذلك نهى عما كان قد أمر به على الحد الذي أمر به، وإما أن يكون ما نفي عنه شيء ولا ظهر له شيء، لكنه قصد أن يأمر بالقبيح أو ينهى عن الحسن، وكل ذلك لا يجوز على الله عز وجل، فاما إذا لم يتكامل الشرائط التي ذكرناها فإنه لا يجب أن يدل غير ذلك المأمور، من غير ما أمر به، نحو أن يأمر بالصلاة وينهى عن الزنا، أو ينهى عما أمر به على وجه آخر نحو أن يأمر بالصلاة على طهارة، وينهى عنها على غير طهارة، فهناك تغاير بين أمرين يمكن أن تحصل المصلحة في أحدهما، والمفسدة في الآخر، وكذلك لو نهى عن صورة الفعل في وقت آخر والنسخ من هذا القبيل، وذلك لأنه لا يتنع أن يعلم الله عز وجل فيما لم يزل، أن الفعل من زيد مصلحة في وقت، ومفسدة في وقت آخر، فيأمره بالمصلحة في وقتها، وينهاه عن المفسدة في وقتها، فلا يكون قد ظهر له ما لم يكن ظاهراً، أو لا غفي عنه ما كان ظاهراً، ولا أمر بقبيح، ولا نهى عن حسن، وإنما أمكن ذلك لأنه قد حصل بين المأمور به، والمنهي عنه تغاير، والنقصان فصح أن تثبت المصلحة مع أحدهما دون الآخر، وإذا أمكن هذا القسم الذي ذكرناه، بطل القول بأنه: لا بد من أن يدل إما على البداء، وإما على تعبد قبيح، والله أعلم. ر: أبو الحسين البصري: المعتمد: ١: ٣٩٨ و٣٩٩. البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي: ٣: ٣٢٥.

البستي^(١): هو النقل، وقال في الكتاب: إنه مستعمل فيهما معاً، بدليل أن يقول: نسخت الرياح ديار بني فلان، فيفهم من ذلك الإزالة، ومتى قيل: نسختُ الكتابة من اللوح إلى الكاغد، أفاد النقل، واختلفوا في لفظ النسخ، هل هو مبقى أو منقول إلى معنى الشرع، فقال: بعضهم لم ينقل. وقال: أبو عبد الله إنه منقول، وقال: أبو هاشم: إنه مشبه باللغة؛ لأنه لو كان مبقى لفهم منه مطلق الإزالة، فكان يجب متى ارتفع الحكم بالإغماء والموت أن يكون نسخاً. ولو كان منقولاً لما فهم من نسخ الحكم زوال مثله في المستقبل، ولا شبهة في أنه يفهم منه هذا المعنى، فبقى أنه اسم شرعي، له شبهة بالأصل اللغوي، كاسم اللطف.

نسخت الرياح ديار
بني فلان، فيفهم من
ذلك الإزالة

وحد النسخ: إزالة
مثل الحكم الشرعي،
بطريق شرعي.

وأما حد النسخ: فهو إزالة مثل الحكم الشرعي، بطريق شرعي. والذي يدل على جواز ما قد ثبت من أن الشرائع مصالحة، يجوز تغييرها، بحسب تغير الأزمنة، والأمكنة، وأعيان المكلفين، فجاز ذلك فيها، كما جاز في الصحة، والسقم، والغنى، والفقر، والإجماع منعقد عليه، إلا ما

(١) أبو القاسم البستي، (ت: ٤٢٠هـ/ ١٠٢٩م) هو: أبو القاسم إسماعيل بن أحمد قال عنه ابن المرتضى إنه أخذ عن قاضي القضاة وله كتب جيدة وكان جدلاً حاذقاً، وعيّل إلى مذهب الزيدية وناظر الباقلاني فقطعه لأن قاضي القضاة ترفع عن مكائله، ر: ابن المرتضى، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، طبقات المعتزلة الطبقة الثانية عشرة: ص ٢٠٧. ولم يذكر ابن المرتضى تاريخ ولادته أو تاريخ وفاته. أما صاحب تحقيق كتاب «فضل الاعتزال» وطبقات المعتزلة فقد أوضح أن تاريخ وفاة البستي في حدود عام: (٤٢٠هـ) وله ترجمة في: شرح الأزهار ص: ٧، وفي ابن النديم ص ١٩٩.

يحكى عن أبي مسلم^(١) بن جحر الأصفهاني من أن الكتاب الكريم لا يدخله النسخ، والذي يطله قول الله سبحانه: ﴿مَا نُنْسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، وما قد ثبت من نسخ آيات لا تحصى كثيرة يدخله النسخ.

وأما الفرق بين البداء والنسخ، فهو أن البداء إزالة نفس الحكم، والاتحاد الأمر، والمأمور به، والوجه والزمان، والمكان. والنسخ: هو إزالة مثله لتغاير هذه الوجوه أو بعضها.

وبشروط النسخ سبعة.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام

في شروط النسخ فهي سبعة

أحدها: أن لا يكون المزال عقلياً كالبراءة الأصلية.

وثانيها: أن لا يكون المزيل عقلياً.

وثالثها: أن يرد بدلالة منفصلة غالباً.

ورابعها: أن لا يكون المزال صورة مجردة.

وخامسها: أن يتميز المنسوخ من الناسخ، كصوم رمضان، في نسخ

(١) أبو مسلم الأصفهاني، (ت: ٣٢٢هـ/٩٣٣م) هو أبو مسلم: محمد بن جحر الأصفهاني من أكابر المعتزلة، كان عالماً في التفسير وبغيره من العلوم. ومن كتبه: جامع التأويل في التفسير في أربعة عشر مجلداً. وله الناسخ والمنسوخ. وكتاب في النحو. انظر ترجمته في: المنية والأمل لابن المرتضى، والزركلي: الأعلام: ٦، ٥٠. والحموي إرشاد الأديب: ٦: ٤٢٠. ابن النديم: الفهرست: ١٣٦.

صوم عاشورا.

وسادسها: أن يكون أمرها وقتها المضروب ممتداً.

وسابعها: الإشعار عند من شرطه، وليس من شرطه التبديل، ولا التأيد، ولا التحقيق، ولا التقابل، ولا أن لا يكون المنسوخ خبراً، ولا أن لا يكون صريحاً لا محالة. ونحن نبه على بيان ما يحتاج إليه في ذلك بالكلام في أربعة فصول.

الفصل الأول: اختلفوا في أنه هل

يجوز النسخ من دون الإشعار؟

اختلفوا هل
يجوز النسخ من دون
الإشعار؟ فالجمهور
على جوازه، ومنع من
أبو الحسين.

فالجمهور على جوازه، ومنع منه أبو الحسين، ونصره في الكتاب، ووجهه أن الخطاب متى ورد مقتضياً لأفعال، أو ترك، على سبيل التكرار، من غير تخصيص، ولا تحديد بوقت محدود، إن ذلك الخطاب في شموله الأوقات كاستغراقه الأعيان، وشموله لها، فكما لا يجوز أن يخاطبنا بعموم يريد به الخصوص، بدون قرينة من إشعار أو غيره، فكذلك في مسائلنا، ولقائل أن يقول: إن استمرار النسخ في الشرائع إشعار، فلا يجوز القطع على استمرار الحكم فيما يكون تكليفنا فيه عملاً محضاً.

الفصل الثاني: ذهب الجمهور إلى جواز نسخ^(١) ما قيد بتأييد

ذهب الجمهور إلى
جواز النسخ ما قيد
بتأييد وهو اختيار
الإمامين أبي طالب
والمصور بالله عليهما
السلام.

وهو اختيار الإمامين أبي طالب، والمصور بالله عليهما السلام،
وشرط أبو الحسين الإشعار، وهو اختياره رضي الله عنه، وجه الجواز ما
قد ثبت من أن العموم المؤكد بكل، وأجمعين، يجوز تخصيصه فكذلك ما
يشتمل الأوقات في التأييد، وأما الإشعار فوجهه أن ظاهر التأييد
الاستفراق للأوقات ولا عرف يمنع من ذلك كالأول، فاحتاج المكلف
إليه ليصرفه عن اعتقاد الجهل. فإن قيل: إن رفع الحكم هاهنا بداء، وليس
بنسخ، كما لو نهى عن ما أمر به، ولأنه قد ثبت أن الخطاب ينزل منزلة
أوامر في أوقات معينة. قلنا: كلا، كما في العموم والخصوص، فإن قيل:
فلو جاز ذلك لجاز أن لا يوجد في الشرع ما يفيد تأييد الحكم ودوامه.
قلنا: كلا. وهو أن لا يرد إشعار، ويقول: صاحب الشرع هذا لا
يتغير بحال.

(١) في أنه يجب نسخ العبادة وإن كان الأمر بها مقيداً بالتأييد. ذهب بعض الناس إلى أن الله عز
وجل لو قال لنا: افعلوا هذا الفعل أبداً لم يميز نسخه والذي يفسد قولهم: هو أن النسخ إنما
يرد على عبادة قد أمرنا بها بلفظ يفيد الاستمرار، أو يدل الدليل على أن المراد به الاستمرار.
فلفظ التأييد كغيره من الأدلة، والألفاظ المقيدة للاستمرار، فلما جاز دخول النسخ على هذه
الألفاظ، إما مقارنة إشعار النسخ لها، أو من غير مقارنة ذلك، جاز دخوله على لفظ التأييد،
فلا معنى للفروق بينهما، وأيضاً فقد قال شيوعتنا: إن العادة في لفظ التأييد المستعمل في
الأمر البالغة لا للدوام، ألا تراه وهو المفهوم من قول القائل لغيره: لازم فلاناً أبداً، أو
أحبه أبداً، أو امض إلى السوق أبداً. ر: أبو الحسين البصري: المعتمد: ٤١٣: ١ و ٤١٤. أبو
إسحاق الشيرازي: شرح اللمع: ٤٩١: ١. الأمدى: الأحكام: ١٣٨ وما بعدها. اللأيشي
الحنفى: كتاب في أصول الفقه: ١٢٧. عبدالله بن حزة: صفوة الاختيار، ١٤٨.

الفصل الثالث: يجوز نسخ الشيء^(١) قبل فعله بلا خلاف

واختلفوا في نسخه قبل إمكان فعله، فمنع منه الجمهور وجوزه بعض متأخري الشفعوية، ووجه القول الأول: أن في جواز ذلك تجويز البدء على الله تعالى: فما أدى إليه فهو باطل؛ ولأنه لا بد أن يكون أحد الخطابين قبيحاً من المثبت، والرافع، وخطاب الله تعالى منزّه عن ذلك، ومتى قيل: هلا كان مأموراً بالعزم على الفعل؟ قلنا: ليس هذا في لفظ الخطاب، ولا تشهد له قرينة. ولو شهدت له قرينة تصرف الخطاب عن ظاهره لم ينهنا العزم معها أصلاً. فإن قيل قد أمر الله تعالى (إبراهيم) بذبح ولده عليهما السلام، ثم نهى قبل إمكان الذبح. قلنا: ليس في الآية،

يجوز نسخ الشيء قبل فعله بلا خلاف، واختلفوا في نسخه، قيل إن كان فعله نسخ منه الجمهور وجوزه بعض متأخري الشفعوية.

(١) لا يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله عندنا، وهو حكاية الشيخ -رحمه الله تعالى-، عن أصحاب أبي حنيفة، وأكثر أصحاب الشافعي، وذعب جماعة منهم كالصيرفي، وطبقته إلى أن ذلك جائز. فالذي يدل على ذلك: أن نسخ الشيء قبل وقت فعله يؤدي إلى إضافة القبيح إلى الله سبحانه وتعالى: وما أدى إلى ذلك قفى بفساده. أما أنه يؤدي إلى إضافة القبيح إلى الله سبحانه وتعالى: فلا نه إذا أمر بالفعل، لم يخل، إما أن يكون المأمور به حسناً، أو قبيحاً، فإن كان حسناً، قالنهي الذي جوزوه عنه قبيح، وإن كان قبيحاً فالأمر به في الأول قبيح -تعالى الله عن ذلك- وقد أدى إلى هذين القبيحين القول بجواز نسخ الشيء قبل وقت فعله فيجب أن يكون باطلاً، ولا يجوز أن يقال: إلا أنه سبحانه ظهر له من الأمر ما لم يظهر أولاً، لأنه سبحانه عالم بجميع المعلومات، فالأول، والآخر عنده سواء على ما ذلك تقرر عنده من أصول الدين فصح ما قلناه: ر: عبدالله بن حمزة: صفوة الاختيار: ١٥١. أبو الحسين البصري: المعتمد: ١/٤٠٦ و ٤٠٧، وما بعدها. الجصاص الرازي: الفصول في الأصول: ٣٧١:١ وما بعدها. البخاري: عن أصول البرزدي: ٣٥٥:٣.

أن الله أمر إبراهيم بذلك، بل لما رأى، وغلب في ظنه تصديق رؤياه، بأنه سيؤمر بالذبح عرض ذلك على ولده حتى أسلما معاً، ومتى انتظر وحياً بالذبح، فجاء بالغداة. كان كذلك تصديقاً. وقوله تعالى: ﴿يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ [الصافات: ١٠٢] يتناول بظاهره الحال والاستقبال، المعنى مهما أمرت به فأمضه.

الفصل الرابع: ويجوز نسخ الحكم^(١) لا إلى بدل، أو إلى بدل أشق.

ويجوز نسخ الحكم لا إلى بدل أو إلى بدل أشق.

وحكي خلافه، عن داود^(٢): ويحكي عن الشافعي أيضاً. والذي يدل

(١) ويجوز نسخ حكم الناسخ إلى الأشق: اختلف القائلون بالنسخ - بعد اتفاقهم على جواز النسخ ببدل أخف، كنسخ تحريم الأكل بعد التوم في ليالي رمضان بماله، وببدل مماثل كنسخ وجوب التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة - في جواز النسخ إلى بدل أثقل فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى جوازه، وذهب بعض أصحاب الشافعي وبعض أصحاب الظاهر، منهم محمد بن داود إلى امتناعه. قال شمس الأئمة: ذكر الشافعي رحمه الله في كتاب الرسالة: أن الله تعالى فرض الفرائض وأثبتها، وأخرى نسخها رحمة وتخفيفاً لعباده، فزعم بعض أصحابه أنه أشار بهذا إلى وجه الحكمة في النسخ، وقال بعضهم: أراد به أن الناسخ أخف من المنسوخ، وكان لا يجوز لي: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ يُلْغِهَا﴾. أخير الناسخ ما هو خير من المنسوخ، أو مثله، والمراد بالخيرية أو المثلية، هو الخيرية والمثلية في حقنا، وإلا فإن القرآن خير كله، من غير تفاضل فيه، والأشق ليس بخير ولا مثل، فلا يجوز النسخ به. ويقول تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ وقوله جل ذكره: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾. ر: البخاري: كشف الأسرار عن أصول البيهقي: ٣٥٢:٣ و ٣٥٣. أبو الحسين البصري: المعتمد: ٤١٦:١ و ٤١٧. الجصاص الرازي: القصول في الأصول: ٣٨٦:١ وما بعدها. الشيرازي: شرح اللمع ٤٩٣:١. الأملدي: الإحكام: ٣:٢ و ١٤٩. عبدالله بن حمزة: صفوة الاختيار: ١٤٩.

(٢) داود الظاهري (ت: ٢٠٢هـ/٨١٧م) هو داود بن علي الظاهري. أخذ العلم على إسحاق ابن راهويه، وأبي ثور وغيرهما، كان من أكثر الناس تعصباً للشافعي وله مؤلفات في فضائله والثناء، عليه انتهت إليه رئاسة العلم ببغداد، ثم انتحل لنفسه مذهبا خاصا أساسه العمل بظاهر الكتاب والسنة، ما لم يدل دليل منهما، أو من الإجماع على أنه يراد به غير الظاهر، فإن =

على الأول، أن من الجائز أن يعلم الله تعالى تغير المصلحة في الفعل، لا إلى بدل يخلفه في وجه الصلاح فيحسن رفعه، ويصح إبداله ولأن ذلك قد وقع فلو لم يكن جائزاً لما وقع. ألا ترى أن تقديم الصدقة بين يدي النجوى، نسخ إلى غير بدل، وقوله: ﴿مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، يتناول الآتي، وليس فيه نصاً كون المأتي به بدلاً، والذي يدل على الثاني، أنه لا يمتنع كون المصلحة في الأشق، فيرد التكليف بالأشق، كما إذا علم تغير المصلحة في الأشق، نقلنا إلى الأخف، ولأن ذلك لو قُبِح لَقُبِح الابتداء بالشاق ولأنه قد وقع فلو لم يكن جائزاً لما وقع وذلك ظاهر في عزيمة الصوم بعد التخيير بينه وبين الفدية. وفي نسخ الإمساك في الثبوت بالجلد والرجم، وليس في قوله: ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦]، لفظ عموماً فيكون قضية مستمرة ولا في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ما يمنع من التشديد بحسب المصلحة فإن ذلك ليس تعسير إذا أدى إلى اليسر، ولأن الظاهر متروك. ولا في قوله تعالى: ﴿ثَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، دلالة على ما ظنوه فإن الخير هو الأصلح، والخيرة في المكاره كما نبه عليه سبحانه، ولا في كون النسخ رحمة وليس كون البدل أخف، أبلغ في إزالة الحكم.

ألا ترى أن تقديم
الصدقة بين يدي
النجوى، نسخ إلى غير
بدل، وقوله: ﴿مَا
نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ
نُنسِهَا﴾ يتناول الآتي،
وليس فيه نصاً كون
المأتي به بدلاً.

لم يوجب نص عمل بالإجماع، ورفض القياس رفضاً تاماً وقال: إن في عمومات النصوص من الكتاب والسنة ما يفي بكل جواب. للدرد كثير من المصنفات في أبواب الفقه وأصوله. ر: ترجمته: في الشيرازي، طبقات الفقهاء. (ص ١٠٢).

الفصل الثالث: وهو الكلام في الزيادة على

النص^(١)، والنقصان في شرط العبادة

وركن العبادة، وذكر الطريق إلى كون الحكم ناسخاً، أو منسوخاً،

ففيه ثلاثة مواضع.

أما الموضع الأول: فقد اختلفوا فمنهم من منع كونه نسخاً بكل حال:

وهو مذهب أكثر الشافعية، ومال إليه أبو علي، وأبو هاشم، ومنهم من قال متى غيرت حكم المزيّد عليه، فهو نسخ، وإلا فلا، وهو قول الحنفية: وفيهم أبو الحسين، وأبو عبد الله، وقال القاضي: متى غيرت

في الزيادة على النص
والنقصان في شرط
العبادة، وركن العبادة،
وذكر الطرق إلى كون
الحكم ناسخاً
أو منسوخاً.

ومنهم من قال متى
غيرت حكم المزيّد
عليه، فهو نسخ، وإلا
فلا، وهو قول الحنفية:
وفيهم أبو الحسين،
وأبو عبد الله، وقال
القاضي: متى غيرت
الإجزاء فهو نسخ وإن
غيرت المزيّد عليه،
وأجزى. واحتج إلى
أن يفسم غيره إليه
فليس ينسخ.

(١) الزيادة على النص هل هي نسخ أم لا؟ ذهب شيخنا أبو علي وأبو هاشم
رحمهما الله وأصحاب الشافعي إلى أنها ليست بنسخ على كل حال، وقال قوم: إن النص إن
أفاد من جهة دليل الخطاب، أو الشرط خلاف ما أفادته الزيادة كانت الزيادة نسخاً، نحو قول
النبي ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة» فإنه يفيد دليله نفي الزكاة عن المعلوفة فمتى زيدت الزكاة
في المعلوفة كان ذلك نسخاً. وقال شيخنا أبو الحسن، وأبو عبد الله رحمهما الله: إن كانت
الزيادة مغيرة حكم المزيّد عليه في المستقبل كانت نسخاً وإن لم تكن نسخاً، فزيادة التفرير في
المستقبل على الحد يكون نسخاً، وكذلك لو زيد في حد القاذف عشرون، وأما الزيادة التي لا
تفك من المزيّد عليه، فنحو أنه يجب علينا ستر الفخذ، فيجب علينا ستر بعض الركبة، ولا
يكون وجوب ستر بعضها نسخاً، ولن يجهلوا الزيادة عند التعذر نسخاً نحو قطع رجل
السارق بعد قطع يده وإحدى رجله، وقال قاضي القضاة: إن كانت الزيادة قد غيرت المزيّد
عليه تغييراً شرعياً حتى صار المزيّد عليه لو فعل الزيادة على حد ما كان يفعلها قبلها كان
وجوده كعدمه ووجوب استنائه فإنه يكون نسخاً نحو زيادة ركعة على ركعتين، وإن كان
المزيّد عليه لو فعل على حد ما كان يفعل قبل الزيادة صبح فعله، فاعتد به ولم يزل استئناف
فعله، وإنما يلزم أن يضم إليه غيره لم يكن نسخاً، نحو زيادة التفرير على الحد، وزيادة
عشرين على حد القاذف وعنده أن زيادة شرط نفل عن العبادة لا يكون نسخاً. ر: أبو
الحسين: المعتمد: ١/ ٤٣٣ و ٣٣٤. عبدالله بن حمزة: صفوة الاختيار: ٥٢ و ٥٣ و ٥٤.
الزركشي البحر المحيط: ٣٠٥: ٥ و ٣٠٦ وما بعدهما.

الاجزاء فهو نسخ وإن غيرت المزيد عليه، وأجزى. واحتجاج إلى أن يضم غيره إليه فليس بنسخ. فالأول: كزيادة ركعتين في صلاة الفجر. والثاني: كزيادة عشرين في حد القاذف. وقال أبو الحسين البصري: يعتبر فيها حقيقة النسخ وهو اختياره رضي الله عنه، وهذه حلقة مبهمة، فإن من تقدم لا يخالف مطلقاً، فلنفصل ما تقدم، فنقول: يبطل ما قالت الحنفية بأن المزيد عليه قد يكون حكماً عقلياً فيغير بالزيادة، ولا يكون نسخاً. ويبطل ما قالت الشافعية لأن الزيادة قد ترفع حكماً شرعياً فيكون نسخاً. ويبطل ما قاله القاضي لأن الاجزاء حكم عقلي، كذا فإنه ذكره في الكتاب، وفيه نظر فإن طريقه الشرع. فكيف لا يكون شرعياً، وينتقص بزيادة كفارة على الكفارات فإنه لدفع قبح الإخلال، بالثلث، والاجزاء باق، ولأبي الحسين، أن يقول هلا كان القبح حكماً عقلياً كالاجزاء؟. وللقاضي أن يعتل بأن المنسوخ ما رفعه الشرع مواجهة. ولأبي الحسين، لا على طريقة التبعية. وربما احتج الأولون بأن الزيادة على النص لم تعرض لحكم النص المزيد عليه بنفي، ولا إثبات، بل تناولت حكماً مجرداً. فكما أن الزيادة المنفصلة، لا تعد نسخاً، كذلك هذه وقد أوجب عن ذلك بأن النسخ رفع أمر الحكم. وهذا قد يتفق بالزيادة كزيادة ركعتين على ركعتي الفجر^(١)، فإنها وإن لم ترفعهما فقد رفعت حكمهما،

تكملة أن الزيادة
المنفصلة، لا تعد
نسخاً، كذلك هذه
وقد أوجب عن ذلك
بأن النسخ رفع أمر
الحكم.

(١) ومنهم من قال: إن كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييراً شرعياً بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه، ووجب استئنافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر، كان في ذلك نسخاً، أو كان قد خير بين فعلين، فزيد فعل ثالث، =

وهو كونهما فرضاً كاملاً. وهذا هو الحكم المنسوخ لا الصورة، إذا لا عبرة بها. وربما قالوا لا بد من منافاة بين النسخ، والمنسوخ، إما إلى بدل، وإما إلى غير بدل. والزيادة ما نفت المزيّد عليه بل أوفته حكماً آخر، وقد أجب بأن هذه الزيادة قد رفعت حكم المزيّد عليه من وجه، وهو ما إذا انفرد، وربما قالوا: إما أن يكون النسخ بالزيادة فقط، أو بالمزيّد عليه فقط، أو بهما معاً. فالأول باطل فإنها لو انفردت لم تكن كافية. والثاني: باطل. فإن الشيء لا ينسخ نفسه. الثالث: باطل لمثله، وقد أجب عنه بأن الزيادة هي النسخة، ولكن موضعها المزيّد عليه، فهو كالطارئ على ضد ينفيه.

فصل: ويتعلق بأذيال هذه الجملة ستة عشر نكتة:

النكتة الأولى: اعلم أنهم لا يختلفون في أن لا نسخ بالزيادة على النص في صورة:

الصورة الأولى: أن لا تتعلق الزيادة بحكم المزيّد عليه، ولا يردان مورداً واحداً، نحو أن يؤمر بصلاة سادسة، أو بالحج، في كل حول، أو

فإنه يكون نسخاً لتحريم ترك الفعلين السابقين، وإلا فلا زيادة، وكذلك كثرة التفرغ على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف، وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلاة كثرة الوضوء. وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار: ومنهم من قال: إن كانت الزيادة متصلة بالمزيّد عليه اتصال إيجاب رافع للتعدد والانفصال كثرة ركعتين على ركعتي الصبح فهو نسخ، وإن لم تكن الزيادة كذلك، كثرة عشرين جلدة على حد القذف فلا تكون نسخاً. ر: الأمدى: الإحكام في أصول الأحكام ٣-٤: ص ١٨٦. البخاري: كشف الأسرار عن أصول البيهقي: ٣٦١: ٣. أبو الحسين البصري: المعتمد: ٤٣٧: ١. الطوفي: شرح مختصر الروضة: ٣٢٣: ٢.

وربما قالوا لا بد من منافاة بين النسخ، والمنسوخ، إما إلى بدل، وإما إلى غير بدل.

والزيادة ما نفت المزيّد عليه من وجه وهو ما إذا انفرد.

ويتعلق بأذيال هذه الجملة ستة عشر نكتة

بصوم شعبان^(١)، ورمضان.

الصورة الثانية: أن يرد الكل من الزيادة، والمزيد عليه متصلاً في سياقه خطاب واحد كآية الوضوء، واشتمالها على وجوب غسل، بعد غسل فإنه لا نسخ في هذا لفقد التراخي بل كأنه قال سبحانه اغسلوا هذه الأعضاء.

الصورة الثالثة: أن يكون ما دل على المزيد عليه دل على الزيادة بطريقة التضمنين أو التبعية كالأمر بالصلاة، فإنه أمر بما لا يتم إلا به من الطهارة، بعد أن يقرر الشرع قراره، والأمر بالوضوء أمر بوجوب الاستئناف والأمر بستر الفخذ، أمر بستر الركبة، وكإثبات حكم الولاء تبعاً للعتق.

الصورة الرابعة: ما يرد في بيان المجمعل فإنه وإن كان زيادة بظاهر اللفظ فليس بنسخ بل هو بيان لحكم الخطاب الأول. وذلك كإيجاب الترتيب والنية في الوضوء.

الصورة الخامسة: أن يكون المزيد عليه قد أشعر بالزيادة بأن يتضمنها معنى واحد فإن اختلفا في الصورة، والاسم، وذلك نحو ما روي في المحرم أنه يقطع الخفين من أسفل الكعبين، ويلبسهما، فإنه زيادة في ظاهر اللفظ على ما أبيح له من لبس النعلين لاختلاف اسم النعل، والخف

(١) في (ب): شعبان مع رمضان.

المقطوع. لكن المعنى معلوم، وهو ترك السر. يوضحه أنه كان يمكن الفتوى بذلك بطريق القياس، إن لم يكن من باب ما في معنى الأصل فكيف يكون الخطاب المتضمن لجواز ذلك نسخاً له، مع أنه قد استنبط من معنى الخطاب المتقدم، ومن حق النسخ أن يكون منافعاً للمنسوخ، لا أن يواطئه في الفائدة، وإن افترقا، فأحدهما يفيد بصريحه، والآخر يفيد بمفهومه.

ومن حق النسخ أن يكون منافعاً للمنسوخ

الصورة السادسة: الزيادة الواردة بعد التعذر في المزيد عليه كقطع^(١) رجل السارق بعد ذهاب يديه.

الزيادة الواردة بعد التعذر في المزيد عليه

الصورة السابعة: أن تقترن الزيادة الواردة بعد التعذر في المزيد عليه، وإن أفادت الزيادة في الحكم ما كان المزيد عليه يفيد ويفيد معه سواء، لكن ورودهما معاً يجعل أحدهما مبيئاً للآخر، لا ناسخاً له، مثاله خبر السوم؛ وهو قوله ﷺ: «في سائمة الغنم زكاة»^(٢) هذا يفيد لزوم الزكاة مطلقاً، وقوله عليه السلام: «في كل أربعين من الغنم شاة»^(٣) لا يكون

أن تقترن الزيادة الواردة بعد التعذر في المزيد عليه.

(١) إذا أوجب الله تعالى قطع يد السارق ورجله على التبعين، فأباحت قطع الرجل الأخرى بعد ذلك، إن كان رافعاً لعدم الإباحة الثابتة بحكم الفعل الأصلي، فلا يكون نسخاً شرعياً، وإن كان رافعاً للتحريم، وإن جاز أن يكون نسخاً، فليس نسخاً لمقتضى النص الأول، لعدم دلالة عليه: ر: الأمدى: الإحكام في أصول الأحكام: ٣-٤: ١٩٠.

(٢) في سائمة الغنم زكاة: البخاري؛ من حديث أنس بن مالك في كتاب الزكاة: باب زكاة الغنم: ١٤٥٤، والنسائي في كتاب الزكاة باب زكاة الإبل ٢٤٤٦ وابن ماجه في كتاب الزكاة: باب إذا أخذ المصدق ستاً دون سن ١٨٠٠. وأبو داود في كتاب الزكاة: باب زكاة السائمة: ١٥٦٧ وابن خزيمة في صحيحه يرقم ٢٢٦١.

(٣) في أربعين شاة شاة: ابن خزيمة في صحيحه من حديث طويل يرقم: ٢٢٧٠ وأخرجه في كتاب الزكاة: باب من زكاة: ١٥٧٢.

نسخاً للزكاة فيما دون الأربعين، إذ لم يثبت ذلك من قبل والقضية واحدة متصلة، والأحسن في التمثيل أن يجعل الزيادة في خبر السوم لصفة السوم والمزيد عليه في كل أربعين شاة إذ لم يفصل بين أن تكون سائمة^(١) أو معلوفة.

وأما النكتة الثانية: اختلفوا في زيادة التغريب، وعشرين في حد القاذف، هل يكون نسخاً للحد الذي هو ثمانون أم لا؟ فالظاهر من مذهب الحنفية، منهم أبو عبد الله البصري، أنه نسخ. وذهب أصحاب الشافعي إلى أنه ليس بنسخ، وهو قول أبي الحسين: واختاره الإمام الناطق بالحق أبو طالب عليه السلام واعتمده رضي الله عنه في الكتاب: ووجهه أن النسخ بما قدمناه إزالة مثل الحكم الشرعي، ويرد هذه الزيادة

في زيادة التغريب، وعشرين في حد القاذف، هل يكون نسخاً للحد الذي هو ثمانون أم لا؟

(١) وإنما اختلفوا في غير هذه الزيادة كزيادة ركمة على ركعات صلاة واحدة، وزيادة جلدات على جلدات حد واحد، وزيادة صفة في رقة الكفارة كالإيمان إلى غير ذلك من الزيادة، فذهبت الشافعية، والحنابلة، وجماعة من المعتزلة، كالجبائي وأبي هاشم، إلى أنها لا تكون نسخاً. وقالت الحنفية: تكون نسخاً، ومنهم من فصل. ثم القائلون بالتفصيل، منهم من قال: إن كانت الزيادة قد أفادت خلاف ما أفاد مفهوم المخالفة، والشرط كانت الزيادة نسخاً، كإيجاب الزكاة في معلوفة الغنم فإنه خلاف ما أفاده قوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة» من نفي الزكاة عن المعلوفة وإلا فلا، ومنهم من قال: إن كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد على حد القاذف كانت نسخاً، وإن لم تغير حكمه في المستقبل، فإنها لا تكون نسخاً، وسواء كانت الزيادة لا تنفك عن المزيد عليه، كما لو أوجب علينا ستر الفخذ، فإنه يجب ستر بعض الركبة، وإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وكانت الزيادة عنده بقدر المزيد عليه، وذلك كإيجاب قطع رجل السارق بعد قطع يده، وهذا هو مذهب الكرخي، وأبي عبد الله البصري من المعتزلة: ر: الأمدني: الإحكام في أصول الأحكام: ٢: ١٨٥ و ١٨٦. والبخاري: كشف الأسرار عن أصول البيهقي: ٣: ٣٦١. الزركشي: البحر المحيط: ٥: ٣٠٧.

لم يزل ما كان مشروعاً. فاما قولهم إن الثمانين من قبل كانت كمال الحد الآن لا: فالجواب أن هذا لم يثبت بالشرع، عند من لا يرى بدليل الخطاب، وقولهم إن رد الشهادة متعلق بالثمانين، فالآن لو جلدناه هذا العدد المخصوص، لم ترد شهادته، فكان ذلك نسخاً غير صحيح، فإن شهادته بعد التوبة مقبولة، ولو ردت فليست متعلقة بالحدود، ولو علقت فإنما تعلق بما هو حد مائة كان أو ثمانين.

النكتة الثالثة: وهي الكلام في زيادة كفارة على كفارات. قال القاضي: إنه نسخ وذكر في الكتاب أنه نسخ على أصلنا، ولا يصح على أصل القاضي، وقال أبو الحسين: ليس بنسخ فإن قبح الإخلال بالكفارات ليس حكماً شرعياً.

الكلام في ورود التخيير بين واجب واحد وبين غيره، وهذا كالأول. وإن اختلفا في أنه نقل عن تعيين إلى تخيير والأول نقل عن تخيير إلى تخيير.

النكتة الخامسة: وهي أن يرد الشرع بالتخيير بين فعلين ثم يرد بتضييق أحدهما بعينه فلا شبهة في أنما هذا حاله نسخ لجواز الإخلال بأحدهما إلى بدل ولقبح الإخلال بالثاني إلى غير بدل.

النكتة السادسة: وهي الكلام في ورود الحكم بالشاهد^(١) واليمين،

(١) إذا أوقف الله تعالى الحكم على شاهدين بقوله: ﴿وَأَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ فإذا جوز الحكم بشاهد ويمين يعجز الواحد؛ فهل يكون ذلك نسخاً للحكم بالشاهدين على التعيين؟ الحق أنه ليس بنسخ، وذلك لأن مقتضى الآية جواز الحكم بالشاهدين وأن شهادتهما حجة، وليس فيه ما يدل على امتناع الحكم بحجة أخرى، إلا بالنظر إلى المفهوم ولا حجة فيه على ما تقدم، =

قال أبو عبد الله و أبو الحسن الكرخي: هو نسخ. وعنده رضي الله عنه أنه ليس بنسخ، وذلك لا يبيح على أصله بدليل الخطأ إذا كانت الصفة شرطاً.

النكتة السابعة: في تقييد الرقة^(١) بالإيمان فإنه عندهما نسخ. وعنده ليس بنسخ، وهو قول أبي الحسين: ووجه قولهما أنا لو خلينا والظاهر، لكفرنا بأية رقة كانت. والآن فقد صارت الرقة معينة بالمؤمنة فزال حكم ثبت بالشرع وجه قوله رضي الله عنه لأنه تخصيص للعموم وهو لا يعد نسخاً. ولقاتل أن يقول: بل هو نسخ لأنه تخصيص مع التراخي وما هذا حاله نسخ فإن أنواع التخصيص.

في زيادة ركعتين في صلاة الفجر هذا نسخ من حيث اقتضاء زوال حكم شرعي.

النكتة الثامنة: في زيادة ركعتين في صلاة الفجر هذا نسخ من حيث اقتضاء زوال حكم شرعي. وهو وجوب التشهد، والتسليم عقيب الركعتين. قال القاضي رضي الله عنه: وليس بنسخ من حيث غيروا به حال العبادة في الجزء كما قاله القاضي.

وإن كان حجة قولنا يكون نسخاً ولا يجوز بخبر الواحد. ر: الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام: ٣-٤: ص: ١٩٠.

أبو الحسن البصري: المعتمد: ١: ٤٥٥. الزركشي: البحر المحيط: ٥: ٣١٤.

(١) إذا أوجب الله تعالى عتق رقة مطلقاً في كفارة الظهار فتقيدها بعد ذلك بالإيمان إن ثبت أن الله تعالى أراد بكلامه الدلالة على إجزاء الرقة الكافرة وغيرها. كان التقييد بالإيمان نسخاً ولا يجوز بدليل العقل، والقياس وخبر الواحد، وإلا كان تقييداً للمطلق لا نسخاً. ر: الأمدي: الإحكام: ٣-٤: (١٩٠ البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي: ١٣.

النكتة التاسعة: في زيادة عضو الطهارة^(١)، واعلم أن ما هذا حاله ليس بنسخ لما دل على وجوب الطهارة في الأعضاء المخصوصة، فإن رفع وجوب غسل هذا العضو كان ثابتاً بالعقل. والكلام في أن ترتيب غسل الأعضاء ليس بزيادة في الطهارة يجري على نحو ما سبق.

النكتة العاشرة: في تقدير أن يرد الأمر بالصلاة مطلقاً من غير شرط ثم يرد الأمر بتقديم الطهارة، وهذا ليس بنسخ، ولا يكون رفع حكم الإجزاء في الصلاة مفردة بأن يجعل نسخاً أولى من بقاء الإجزاء مع الوضوء.

النكتة الحادية عشر: في قوله ﷺ: «الطواف صلاة»^(٢) متى استفيد من ذلك لزوم الوضوء، هل تكون نسخاً لأية الطواف أم لا؟ فعندنا أنه ليس بنسخ فإنه مجزٍ ولو لم يجر. وعند الشافعي، ومالك، أنه غير مجزٍ فيكون نسخاً إلا أن يفرض التقدم أو المقارنة.

(١) إذا زيد في الطهارة اشتراط غسل عضو زائد على الأعضاء الستة فلا يكون نسخاً، لوجوب غسل الأعضاء الستة إذ هي واجبة مع وجوب غسل العضو الزائد، ولا لأجزائها عند الانتصار عليها، لأن معنى كونها مجزية، أن امتثال الأمر بفعلها غير متوقف على أمر آخر وامتثال الأمر بفعلها غير مرتفع، وإنما المرتفع عدم التوقف على شرط آخر، وذلك المرتفع، وهو عدم اشتراط أمر آخر، إنما كان مستنداً إلى حكم العقل الأصلي فلا يكون رفعه نسخاً شرعياً. ر: الأمدي: الإحكام: ٣-٤: ١٩٠ و١٩١.

(٢) «الطواف بالبيت صلاة» إلا أنكم لا تتكلمون فيه، فمن تكلم فيه فلا يتكلم إلا بخبر. رواه الترمذي، وابن حبان، والبيهقي في السنن، والحاكم في المستدرک مرفوعاً إلى ابن عباس رضيه الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة» ... وانظره في: ابن الصديق: الكنز الثمين، في أحاديث النبي الأمين: ص ٣٣٩.

في تقدير أن يرد الأمر بالصلاة مطلقاً من غير شرط ثم يرد الأمر بتقديم الطهارة.

في قوله ﷺ: «الطواف صلاة»

النكتة الثانية عشر: في المسح على الخفين^(١) لو ورد متأخراً عن آية في المسح على الخفين المائدة، هل يعد نسخاً أم لا؟ فالذي يجيء على أصله رضي الله عنه أن ذلك نسخ لتضمنت الإخلال بغسل القدمين، وإلى مثل ذلك مال السيد أبو طالب عليه السلام وعلى ما يقوله أبو الحسين: ليس بنسخ.

النكتة الثالثة عشر: إن نسخ بعض ما تناوله الخطاب، لا يكون نسخاً للبعض الآخر كاستدلالنا على جواز كون منفعة الحر مهراً بقوله تعالى: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نَمُنَّكَ إِحْدَى ابْنَتِي هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ﴾ [القصر: ٢٧]، ولا يطعن فيه نسخ كون المهر ملكاً للآب، فإنهما حکمان فلا يكون نسخ أحدهما نسخ للآخر.

النكتة الرابعة عشر: قال بعضهم كل شرط في الصلاة أو غيرها من العبادات ورد زائداً على ما قبله وكان ارتفاعه معلوماً باضطرار، فإنه يكون نسخاً، وإن كان يمت أيضاً، إلى قضية العقل وفيه نظر. وبالجمله، فإن ما هذا حاله فلا يثبت بخبر واحد، ولا قياس.

(١) إذا أوجب الله تعالى: غسل الرجلين على التعيين، ثم غيرنا بين ذلك وبين المسح على الخفين، أو غيرنا في الكفارة بين الإطعام والصيام، ثم زاد ثالثاً، وهو الإعتاق، هل يكون ذلك نسخاً لوجوب غسل الرجلين على التعيين، ووجوب التخيير بين الإطعام والصيام على التعيين؟ الحق أنه ليس بنسخ لأن معنى كون العمل واجباً على التعيين أنه واجب. وإن غيره لا يقوم مقامه، وكونه واجباً لم يرتفع، وإنما المرتفع كون غيره لا يقوم مقامه فرفعه لا يكون نسخاً شرعياً ر: الأمدى: الإحكام في أصول الأحكام: ٣-٤ ص ١٨٩ و ١٩٠. الزركشي: البحر المحيط: ٣١٤:٥.

كل شرط في الصلاة أو غيرها من العبادات ورد زائداً على ما قبله وكان ارتفاعه معلوماً باضطرار، فإنه يكون نسخاً.

الثكنة الخامسة عشر: في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، لو قدر ورود الخبر في إدخال صدر من الليل كما كان في صدر الإسلام يحتمل أن يكون نسخاً لأنه قد رفع حكماً شرعياً وهو دليل الخطاب، في هذه الصورة، ويحتمل أن لا يكون نسخاً، متى نجد التاريخ فيكون الصريح بياناً، ومخصصاً للمفهوم إلا أن في هذا الفرض والتقدير نوع تعسف كما ترى.

فرق أبو الحسين بين دليل الخطاب، واستدل بأن الشرط يجوز ثبوت بدل ينوب عنه، ثم لا يخرج عن كونه شرطاً.

الثكنة السادسة عشر: فرق أبو الحسين بين دليل الخطاب في ذلك، وبيّنه متى ورد في الشرط وإن كانا عنده قطعيين على سواء. واستدل بأن الشرط يجوز ثبوت بدل ينوب عنه، ثم لا يخرج عن كونه شرطاً. وإنما يعلم نفي البدل بالبقاء على حكم العقل. فيقبل فيه خبر الواحد، والقياس، وهو بعيد كما أشرنا إليه في شرح الكتاب.

الكلام في نقصان من شرط العبادة.

الموضوع الثاني: وهو في الكلام في النقصان^(١) من شرط العبادة،

(١) لا خلاف في أن النقصان من العبادة نسخ لما أسقط منها لأنه كان واجباً في جملة العبادة، ثم أزيل وجوبه ولا خلاف أيضاً في أن ما لا يتوقف عليه صحة العبادة، لا يكون نسخه نسخاً لها، كذا نقل الإجماع الأمدى، والفخر الرازى. وأما نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة سواء كان جزءاً لها كالشطر، أو خارجاً كالشرط، واختلفا فيه على مذاهب: الأول: أن نسخه لا يكون نسخاً للعبادة، بل يكون بمثابة تخصيص العام، قال ابن برهان: وهو قول علمائنا. وقال ابن السمعاني: إنه ذهب الجمهور من أصحاب الشافعي، واختاره الفخر الرازى، والأمدى: قال الأصمهانى: إنه الحق، وحكاه صاحب المعتمد عن الكرخي. الثاني: أنه نسخ للعبادة وإليه ذهب الحنفية. الثالث: التفصيل بين الشرط، فلا يكون نسخه نسخاً للعبادة وبين الجزء كالقيام، والركوع في الصلاة فيكون نسخه وإليه ذهب القاضي عبد الجبار، ووافق الغزالي وصححه القرطبي لها. قالوا: لأن الشرط خارج عن ماهية المشروط، بخلاف الجزء، وهذا في الشرط المتصل أما الشرط المنفصل فقبل لا خلاف في أن نسخه ليس بنسخ للعبادة، لأنهما =

فاعلم أن ذلك قد يكون منفصلاً كالوضوء مع الصلاة، وقد يكون جزءاً
 العبادة كالوجه إلى بيت المقدس، أولاً في الصلاة، ونسخ ركعة من أربع،
 ونحو ذلك. ولا خلاف في أن النقصان نسخ لما أسقط، وإنما الخلاف في
 أنه هل ينسخ العبادة أم لا؟ فذهب بعضهم إلى أنه لا يكون نسخاً لجملة
 العبادة، وهو قول أبي الحسن الكرخي، وأبي عبد الله، واختاره إمامنا
 المنصور بالله عليه السلام. واعتمده شيخنا أبو محمد رضي الله عنه في
 الكتاب، وفصل القاضي فقال: إن المزال متى كان شرطاً منفصلاً،
 كالوضوء لم يكن نسخاً، ومتى كان ركناً من العبادة كان ذلك نسخاً له
 وفي الناس من قال إنه نسخ لها بكل حال. وجه ما يختاره رضي الله عنه
 أن النقصان من شرطها لم ترفع حكماً شرعياً كان ثابتاً، من قبل. وما لم
 يقتض ذلك لم يصح وصفه بأنه نسخ. ولك أن تقول: لو كان ذلك نسخاً
 لها، لكان رافعاً لوجوبها، ويحل عمل أن يرد النهي عنها، حتى لا فرق بين
 أن يقول: صلوا ثلاثاً من أربع، وبين أن يقول: لا تصلوها رأساً. وبعد
 فكان يلزم أن لا تكون مخاطبين بما سوى المنقوص، إلا بفرض متجدد،
 إذ قد ثبت أنما اقتضى زوال الشرط، أو الركن بصريحه، قد أفاد رفع ما
 سواه، من العبادة باقتضائه، ودلالته، فيجب لو قيل لنا: لا تصلوا الرابعة
 من الظهر، أو قيل لنا: قد أسقطنا عنكم الوضوء، أو التستر إلا أن نكون

ولك أن تقول: لو كان
 ذلك نسخاً لها، لكان
 رافعاً لوجوبها.

لو قيل لنا: لا تصلوا
 الرابعة من الظهر، أو
 قيل لنا: قد أسقطنا
 عنكم الوضوء.

عبادتان منفصلتان وقيل: أنه كان مما لا تجزئ العبادة قبل النسخ إلا به، فيكون نسخه نسخاً
 لها، من غير فرق بين الشرط والجزء، وإن كان مما تجزئ العبادة قبل النسخ بدونه، فلا يكون
 نسخه نسخاً لها. (الشوكاني: إرشاد الفحول: ٢: ١٩٢ و ١٩٣. وما بعدها.)

مأخوذين بثلاث ركعات من الظهر ولا مأخوذین بالصلاة من غير وضوء ولا تستر وقد عرف خلافه.

وبعد فيلزمنا كوننا مأمورين، منهيين في حالة واحدة، وهذا محال. وبعد فيلزمنا كوننا سامعين، منهيين في حالة واحدة، وهذا محال.

بيان هذا أن صاحب الشرع متى قال: لا تصلوا الرابعة من الظهر، بل صلوا ثلاثاً؛ أو قال لا تطهروا للصلاة بل صلوا غير متطهرين، أو قال صلوا كيف شئتم^(١) متطهرين وغير متطهرين، فإنه على هذا قد أمرنا بالصلاة ثلاثاً، وبالصلاة على غير طهارة، في ظاهر الخطاب، ونهانا عن ذلك بدلالته، وهي اقتضاء دلالة النقصان رفع حكم العبادة، والأمر بالشئ والنهي عنه في وقت واحد محال. فإن قيل: إنما يصح ذلك لو كان مستند الأمر والنهي واحد وليس كذلك فإن ما نهينا عنه هو ما تناوله الخطاب الأول بالصلاة وهو المنسوخ، والذي أمرنا به الآن سوى ما تناوله ذلك الخطاب، وهو فرض محدد. قلنا: هذا ظاهر السقوط فإن المكلف لا يميز بين ما تناوله الأمر الأول، وبين ما تناوله الأمر الثاني، فيكون النهي مصروحاً إلى الأول دون الثاني، بل إنما يفهم من الأمرين معاً ماله هذه الصفة من قيام، وقعود، وركوع، وسجود، وتلاوة وذكر، وإن كان قد غفل من الأول هذا الوصف في ثلاث، وفي ركعة سوى

(١) إذا قال الله تعالى: (صلوا إن كنتم متطهرين) فاشتراط شرط آخر لا يكون نسخاً، لأنه إما أن يكون نسخاً لوجوب الصلاة مع الطهارة، أو لإجزائها، أو لما فيه من رفع عدم اشتراط شرط آخر، أو لشئ آخر. لا سبيل إلى الأول لأن الواجب مع الطهارة لم يرتفع، والثاني: لا سبيل إليه، لما سبق، ولا سبيل إلى الثالث لأنه رفع حكم العقل الأصل، فلا يكون نسخاً شرعياً، والرابع: لا بد من تصويره لأن الأصل عدمه.

الثلاث، وغفل من الثاني هذه الصفة في ثلاث دون ما سواها، وافتراقهما في المنقوص، لا يقدح في اتفاقهما في الأصل، الذي لم يعينه ظاهر اللفظ، فيجب أن يكون النقص، والفرض المحدد، قد اتفقا في رفع ركعات مخصوصة، وإثباتها في حالة واحدة وهذا باطل.

وربما قالوا أنا متى أمرنا بالصلاة على طهر، ثم أمرنا بالصلاة مثلاً من دون طهر، فقد زال حكم الصلاة الذي هو صحتها وانعقادها شرعاً بالوضوء، كما زال حكم الطهور نفسه، وهو وجوبه، فكما أن الشرط منسوخ لزوال حكمه، فكذلك الصلاة يجب أن تكون منسوخة لارتفاع حكمها، الذي هو صحتها، بالطهارة، وما أمرنا به من تهجد ليس ما أمرنا به في الأول؛ إذ الصلاة عن طهر غير الصلاة من دون طهر، وهما نوعان متميزان، وجرى ذلك مجرى أن يحتم علينا الصلاة عقيب الحدث، فكما أن هذا لا محالة قد تناول من العبادة غير ما أمرنا به في الأول، كذلك فيما نحن فيه، وكان الوجه في ذلك أن الغيرية تقام بالحكم لا بالصورة. والجواب أن الغيرية إنما تتحقق في الأحكام بما به كانت العبادة هي ما هي، ولستنا نسلم أن هذا الحكم حاصل على هذا الوجه، وبعد فيلزم أن يكون نسخ التوجه إلى بيت المقدس نسخاً للصلاة جملة، وإنما قلنا ذلك لأن المخالف اعتمد عبارة فارغة، وهي قوله: الصلاة بالطهور غير الصلاة بلا طهور. فيقال له: والصلاة إلى البيت، غير الصلاة إلى المشرق. فالطريقة واحدة، ونسخ المسح على الخفين كمثل، وهذا مما لا يتميز قائل به.

فيجب أن يكون
السنقص، والفرض
المحدد، قد اتفقا في رفع
ركعات مخصوصة،
وإثباتها في حالة
واحدة وهذا باطل

وربما قالوا أننا متى
أمرنا بالصلاة على
طهر، ثم أمرنا بالصلاة
مثلاً من دون طهر،
فقد زال حكم الصلاة
الذي هو صحتها
وانعقادها شرعاً
بالوضوء

وأما الموضع الثالث: وهو الكلام في الطريق إلى كون الحكم ناسخاً أو منسوخاً فذلك ضربان: صريح، ودلالة: والصريح ضربان:

وهو الكلام في الطريق إلى كون الحكم ناسخاً أو منسوخاً فذلك ضربان: صريح، ودلالة: والصريح ضربان: صريح من جهة اللفظ، وصريح من جهة المعنى.

صريح من جهة اللفظ، وصريح من جهة المعنى. فالصريح من جهة اللفظ نحو أن يقول: هذه العبادة منسوخة أو نسخ صوم رمضان صوم عاشوراء. ومثاله نسخ التخيير بين الصوم والفدية بعزيمة الصوم.

والصريح من جهة المعنى: هو كقوله عليه السلام: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزوروها»^(١) والدلالة هي التاريخ مع التنافي، وذلك ضربان:

أحدهما: أن ينفي أحد الخطيئين الآخر.

والثاني: أن يتضمن كل واحد من الخطيئين ضد ما أفسده الآخر، فالأول كقوله: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ» [البقرة: ١٨٠]، وقوله عليه السلام: «لا وصية لوارث»^(٢)

(١) نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها. فإنها تذكركم الموت: أخرجه الحاكم عن أنس وكذلك الطبراني في المعجم الكبير عن أم سلمة رضيها عنهما. وذكره أبو الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق الحنفي في كتابه: الكثر الثمين في أحاديث النبي الأمين: برقم: ٤٠٦٥. ص ٦١٣.

(٢) أخرجه الدارقطني من حديث ابن عباس رضي الله عنهما في كتاب الفرائض: ٤: ٩٧-٩٨. والبيهقي في سننه في كتاب الوصايا، باب نسخ الوصية، للوالدين والأقربين الوارثين: ٦: ٢٦٣. والزبيلي في نصب الراية: من عدة طرق: ٤: ٤٠٤. وأخرجه ابن ماجه: من حديث أبي أمامة في كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث: ٢٧١٣. وأبو داود في كتاب الوصايا، باب ما جاء في الوصية للوارث: ٢٨٧٠. وقال ابن حجر في تلخيص الحبير: ٣: ٩٢. وهو حسن الإسناد.

والثاني كقوله سبحانه: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا﴾ [الأنفال: ٦٥]، الآية نسخ بقوله سبحانه: ﴿وَمَا فِيهَا مِنْ ثَبَاتٍ الْمَائَةِ لِلْمَائَتَيْنِ﴾. وما يلحق بذلك أن يكون أحد الخبرين، قد استند إلى وقت يعلم تقدمه على وقت الحديث الآخر، كان الأول في مكة، والآخر في الهجرة.

ومنها: أن يكون أحد الراويين أقرب عهداً بالنبي عليه السلام، والأول صحبه من قبل ثم غاب. والقريب العهد يرويه مرفوعاً، لا موقوفاً.

ومنها: أن يكون أحدهما ناقلاً عن حكم العقل والآخر مبقياً.

ومنها: الترتيب في الآي.

ومنها: أن يوافق أحدهما شرعاً سالفاً دون الآخر.

ومنها: أن تقضي الفحوى بذلك.

ومنها: شهادة العترة، أو الأمة، وجملة القول: إن ذلك ينقسم، فمنه ما يكون طريقاً بكل حال، كلحن خطابه ﷺ، أو فحواه، أو قول العترة ونحو ذلك.

ومنها: ما لا يكون طريقاً على حال كترتيب الآي، وموافقة الشرع السالف، وكون أحدهما أخف والآخر أشق. وكون أحدهما ناقلاً، والآخر مبقياً، إلا أن يعضده ما يشعر بذلك. وأما ما يكون طريقاً على حال بوجوه ثلاثة:

وما يلحق بذلك أن يكون أحد الخبرين، قد استند إلى وقت يعلم تقدمه على وقت الحديث الآخر.

ومنها: أن يكون أحد الراويين أقرب عهداً بالنبي عليه السلام.

ومنها: ما لا يكون طريقاً على حال كترتيب الآي، وموافقة الشرع السالف، وكون أحدهما أخف والآخر أشق.

أحدها: أن يقول الصحابي هذا منسوخ، أو أعلم أنه منسوخ، أو نسخ بكذا، أما متى قال أعلم أنه منسوخ فعندنا أنه يقبل في المظنون دون المعلوم، ومتى قال هو منسوخ أو نسخ بكذا فمال أبو الحسين وأبو عبد الله إلى أنه يقبل على كل حال، في الأول، دون الثاني، وقال القاضي وأبو الحسين لا يقبل على حال، وهو اختياره رضي الله عنه. ووجهه أنه يحتمل الرواية، والراوي، والأولى أنه يقبل، إلا أن يعارضه ما هو أقوى.

وثانيها: أن يكون أحد الراويين أقدم صحة، وأعلى شأنًا

وثانيها: أن يكون أحد الراويين أقدم صحة، وأعلى شأنًا، وهذا لا بد فيه من العلم بانقطاع صحة الأقدم.

وثالثها: أن تكون رواية أحدهما تستند إلى مكان يشعر بتقدم، أو تأخر أو زمان متقدم أو مقيداً أو غير مقيد.

قال القاضي بذلك ومنع منه أبو الحسين. وما قاله القاضي: ظاهر في المظنون، فاما المعلوم فوجهه عنده أنا وإن منعنا من نسخ المتواتر بالآحاد، فلا يمتنع أن يتعلق به النسخ فمتى كان الخبران متواترين، وقال الصحابي إن أحدهما متأخر علقنا عليه النسخ كما يقبل في تعليق الرجم بشهادة عدلين على الإحصان، ولا تقبل شهادتهما في أصل الرجم بالزنا وفي ذلك نظر. والله الهادي.

وأما الفصل الرابع: وهو الكلام فيما يجوز
نسخه، والنسخ به، وما لا يجوز^(١) فله طرفان.

فما يجوز نسخه
والنسخ به، وما لا
يجوز فله طرفان.

أما الطرف الأول: ففيه خمسة فصول:

أحدها: فيما يشتهه الحال في نسخه من حكم العقل.

وثانيها: الكلام في نسخ الأخبار.

(١) الأصل في هذا الباب أن أفعال المكلفين إذا وقعت عن قصد فاعلها فهي على ثلاثة أقسام في العقل: منها: واجب لا يجوز عليه التغير والتبدل، كتوحيد الله عز وجل، وتصديق رسله، وشكر المنعم، واجتناب المقيحات في العقول. ومنها: ممتنع محظور انقلابه عن حال، نحو كفران النعمة، والكذب، وتكذيب رسل الله، وارتكاب المقيحات في العقول فهذان البابان يجريان في حكم العقل على شاكلة واحدة لا يجوز عليهما التغير والتبدل، ولا يصح مجيء العباد فيهما بخلاف ما في العقول من حكمهما، ومن أجل ذلك لم يصح نسخهما؛ وذلك لأن العقل حجة لله تعالى فما حسنة من شيء فهو حسن، وما قبيح فهو قبيح. والسمع حجة لله تعالى أيضاً، وغير جائز أن تتضاد حجج الله تعالى: ولا يجوز أن تتنافيا، ثبت أن السمع لا يرد برفع ما في العقل وجوبه ولا إيجاب ما في العقل حظره فلذلك قلنا إن هذين الوجهين لا يجوز ورود النسخ فيهما. وأما الوجه الثالث: فهو ما يجوز العقل إيجابه، نارة وحظره أخرى وإباحته مثل الصلاة والصيام والحج، وذبح البهائم، وما جرى مجرى ذلك، فهذا الضرب مما يجوز ورود النسخ فيه على الوجه الذي كان يجوز مجيء الشرع به، وإنما صار النسخ يتطرق على هذا الوجه لأن حكمه مردود إلى ما في علم الله تعالى من المصلحة فإذا علم المصلحة في إيجابه أوجبه، وإذا علمها في حظره بعد الإيجاب حظره وإذا علمها في إباحته دون إيجابه وحظره فعل. فلذلك جاز أن يأمر بصيام شهر رمضان، والصلوات في أوقاتها المعلومة ومحظر صيام يوم الفطر، ويوم النحر، وأيام التشريق، وتحظر الصلاة عند طلوع الشمس، وعند غروبها، ويبيح فعل الصيام في غير هذين الوقتين، وكذلك الصلاة، فلذلك ليس بممتنع أن يتعد الله تعالى بفعل هذه الأشياء على وجه الإيمان، ثم ينسخه بحظرها، أو إباحتها. ر: الجصاص: الفصول في الأصول: ٣٥٦:١.

وثالثها: الكلام في التلاوة دون الحكم، والحكم دون التلاوة.

ورابعها: الكلام في نسخ القياس.

وخامسها: الكلام في نسخ خلاف^(١) الإجماع.

أما الفصل الأول: فاعلم أنه لا إشكال في

أن النسخ ممتنع في الأحكام العقلية

لا إشكال في أن النسخ
ممتنع في الأحكام
العقلية؛ لأن النسخ
هو إزالة مثل الحكم
الثابت بالشرع لا
بالعقل.

لأن النسخ هو إزالة مثل الحكم الثابت بالشرع، لا بالعقل، لكن الأحكام العقلية وإن امتنع فيها النسخ حقيقة، فقد يمكن معناه، وجملة القول في ذلك أن الأحكام العقلية ضربان:

أحدهما: لا يجوز تغييره في الأفعال، والثاني: يجوز ذلك فيه.

فالأول: ما قضى فيه العقل بقضية مطلقة لاستمرار الوجه كشكر النعمة ومعرفة الله تعالى.

والثاني: ما قضى فيه قضية مشروطة تتغير لزوال الوجه، كذبح البهائم، والصلاة، والحج، وغير ذلك.

وأما الفصل الثاني:
فقد اختلفوا في نسخ
الأخبار فمنع من ذلك
أبو علي، وأبو هاشم،
وجماعة من الفقهاء

وأما الفصل الثاني: فقد اختلفوا في نسخ الأخبار فمنع

من ذلك أبو علي، وأبو هاشم، وجماعة من الفقهاء

وجوزوه أبو عبد الله، والقاضي، مطلقاً. وهو اختيار الإمام أبي طالب عليه السلام. وفصل أبو الحسين، فأجاز ذلك فيما يتغير حال خبره دون ما لا يجوز ذلك^(٢) فيه، وهو مذهب إمامنا المنصور بالله عليه السلام

(١) سقطت كلمة - خلاف - في (ب).

(٢) سقطت كلمة - ذلك في: (١).

واختاره **جنته** في الكتاب.

والذي يتحصل في ذلك أنه لو امتنع نسخ الخبر لم يخل، إما أن يمتنع للأخبار، أو لفائدة الخبر، أو لما يتبع فائدته. والأول باطل؛ لأنه سواء كان الخبر مما تتغير فائدته، أو كان مما لا تتغير، فإنه يجوز نسخ الأخبار بأن تكون مصلحتنا في التبع بالوجوب، أو الحسن ثم نتقل إلى خلافه.

والثاني: لا يخلو إما أن تكون فائدته، حكماً، محضاً، أو لا. فالأول: يجوز، حيث يجوز في فائدة الأمر ويمتنع حيث يمتنع، وذلك كوجوب الحج، وانتظار يسار المعسر، وترعى المطلقات، وغير ذلك. فإنه كان يمكن رفع هذه الفائدة في المستقبل كما في الأوامر والنواهي إذ ما مضى فقد مضى في الكل ولا تعقيب له وإنما يرتفع مثل الحكم في المستقبل من ذلك كله، وفي القسم الأخير، إما أن تكون الفائدة ماضية، أو مستقبلية، وكل ذلك لا يجوز فيه النسخ، ففي الأول لا يجوز أن يخبرنا الله تعالى أنه عَمَرُ زَيْدٌ ألف سنة، ثم يخبرنا أنه أراد بذلك ألفاً إلا خمسين، وذكر أبو الحسين جوازه بشرط تقدم الإشعار، وهذا فاسد، فإنه إن تقدم الإشعار لم يستنفذ كمال الألف، وإن خلا عنه كان إغراء باعتقاد الجهل، وعلى أن الألف لم تستعمل في الألف إلا خمسين بحقيقة ولا مجاز، فكيف يصح ما قاله.

وفي القسم الثاني: لا يجوز أن يخبرنا الله تعالى أنه يعذب العصاة أبداً ثم يخبرنا أنه أراد ألف سنة وقد جوزه أبو الحسين لو تقدمه الإشعار، وهو خطأ ظاهر، فإنه متى تقدم صرفنا عن استفادة الدوام، بالإخبار، فلا يكون بيان الألف نسخاً له، وكيف والمنسوخ لا بد فيه من البيان، ولا يصح مع الإجمال.

والثاني: لا يخلو إما أن تكون فائدته، حكماً، محضاً، أو لا. فالأول: يجوز، حيث يجوز في فائدة الأمر ويمتنع حيث يمتنع، وذلك كوجوب الحج، وانتظار يسار المعسر، وترعى المطلقات.

لا يجوز أن يخبرنا الله تعالى أنه يعذب العصاة أبداً ثم يخبرنا أنه أراد ألف سنة وقد جوزه أبو الحسين لو تقدمه الإشعار.

وأما ما يتبع الفائدة فهو الاستدلال، وجاز أن يتغير التعبد في الاستدلال لارتفاع مدلوله أو لارتفاع المصلحة، وإن كان ثابتاً، وقد مثله أبو الحسين بالاستدلال، بأخبار التوراة على أحكام ثابتة بالشرع، أو زائلة، وفي المثال نظر. وقد أشرنا إليه في شرح الكتاب.

وأما الفصل الثالث: وهو الكلام في نسخ التلاوة دون الحكم^(١)، والحكم دونها ونسخهما معاً

وأما ما يتبع الفائدة فهو الاستدلال، وجاز أن يتغير التعبد في الاستدلال لارتفاع مدلوله أو لارتفاع المصلحة، وإن كان ثابتاً.

فهذا هو قول الجمهور، وفي الناس من منع من ذلك خاصة في التلاوة دون الحكم، واستدل في الكتاب بأنهما عبادتان، مختلفتان، ولا يمنع تغير المصلحة في أحدهما دون الأخرى، وكذلك القول لو تماثلتا

(١) يدل على جواز ذلك أن التلاوة والحكم عبادتان، وكل عبادتين، فإنه يجوز أن يصير تلاهما مفسدتين، فيجب النهي عنهما، ويجوز أن يصير كل واحدة منهما بانفرادها مفسدة دون الأخرى، فيلزم النهي عنها، دون الأخرى، وقد نسخ الله سبحانه الحكم دون التلاوة في قوله تعالى: ﴿مُتَعَاً إِلَى الْخَوَلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ﴾ بقوله سبحانه ... ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾، ونسخ التلاوة دون الحكم فيما روي أنه كان مما أنزل الله عز وجل: (والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة تكالاً من الله) ويحتمل أن يكون مما أنزل وحياً، ولم يكن ثابتاً في المصحف، وقد روي عن عمر أنه قال: لو لا أن يقال زاد عمر في المصحف لأثبت في حاشيته (الشيخ والشيخة) وقد نسخ التلاوة والحكم جميعاً فيما روي عن عائشة أنها قالت: كان مما أنزل الله سبحانه: عشر رضعات محرمن فنسخن بمحس. وليس يجب إذا ارتفعت التلاوة أن يرتفع الحكم لأن الدليل إذا دل على شيء في أوقات، جاز عدمه، والحكم ثابت، فإن النبي صلى الله عليه وآله قال زيد يعيش مائة سنة، لم يجر بطلان حياة زيد عدم هذا القول من النبي صلى الله عليه وآله، ولهذا جاز أن تقدم الدلالة على مدلولها، وليس يجب إذا ارتفع الحكم أن ترتفع التلاوة، من حيث كانت التلاوة دلالة على الحكم، ويستحيل بقاء الدلالة الأوقات. ر: أبو الحسين البصري: المعتمد: ٤١٨:١ و ٤١٩.

في نسخ التلاوة دون الحكم، والحكم دونها ونسخهما معاً.

لكنه فيهما أظهر، فإن قيل إن بقاء التلاوة دون حكمها يتضمن حصول الدليل، ولا مدلول، وذلك يرفع الثقة بالأدلة، وفي رفعها دونه ثبوت مدلوله بلا دليل، قلنا: هذا غلط. فإن الدليل إذا كان ضعيفاً فإنما يدل مهما بقي على وضع واضعه، وهو إرادته لفائدة مستمرة، وبالنسخ يتكشف خلافه، وكذلك فإن الدليل، لا يجب استمراره، بل ينقضي، ومدلوله مستمر، كالمعجزة، والنبوة.

ومثال القسم الأول: ما روي أنه كان فيما يتلى (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما)^(١). ومثال الثاني: يبين كالاتداد بالحوال نسخ والتلاوة باقية.

ومثال الثالث: ما روي عن عائشة أنها قالت: (عشر رضعات نسحن بخمس)^(٢) قال ~~عنه~~: وإنما ذكرنا هذه الأمثلة تنبيهاً، لا أننا نقطع بأنها صحيحة.

(١) (الشيخ والشيخة) أخرجه صاحب كتاب الترافع العطرة من الأحاديث المشتهرة، الحديث برقم ٩٢٩ وهو حديث صحيح، عن سهيل بن حنيف: ر: تخريجه في: ابن حنبل: ١٨٣:٥، السنن الكبرى: ٢١١:٨ (الدارمي: سنن ١٧٩:٢، الحاكم: المستدرک: ٣٦٠:٤، مجمع الزوائد ٢٦٥:٦. القرطبي: التفسير: ٨٩:٥. الخطيب تاريخ بغداد: ٣٨٦:٢.

(٢) عن عائشة أنها قالت: كان فيما أنزل الله عشر رضعات معلومات يُحرّم من فتسحن بخمس معلومات: وعن ابن ماجه خرج الصديقي عن عائشة أيضاً أنها قالت: كان في ما أنزل من القرآن ثم سقط لا يجرم إلا عشر رضعات، أو خمس معلومات. ر: الشيرازي: حاشية ص ٤٩٧. من جـ ١: من شرح اللمع في أصول الفقه.

فإن قيل إن بقاء التلاوة دون حكمها يتضمن حصول الدليل، ولا مدلول، وذلك يرفع الثقة بالأدلة، وفي رفعها دونه ثبوت مدلوله بلا دليل، قلنا: هذا غلط. فإن الدليل إذا كان ضعيفاً فإنما يدل مهما بقي على وضع واضعه، وهو إرادته لفائدة مستمرة، وبالنسخ يتكشف خلافه، وكذلك فإن الدليل، لا يجب استمراره، بل ينقضي، ومدلوله مستمر، كالمعجزة، والنبوة.

وأما الفصل الرابع: وهو الكلام في نسخ القياس^(١)،

فذكر في الكتاب أن المنع من نسخ القياس إجماع

ذكر في الكتاب أن المنع
من النسخ القياس
إجماع، قال: والمراد به
إزالة مثل الحكم الثابت
بالقياس لا إزالة
القياس في نفسه.

قال والمراد به إزالة مثل الحكم الثابت بالقياس، لا إزالة
القياس في نفسه، والمنع من جواز العمل عليه، فإن ذلك
حكم عقلي.

قال رضي الله عنه: ووجه ما يقع الاتفاق عليه أن نسخ الحكم
الثابت بالقياس مع ثبات علته على الحد الذي تؤثر فيه مناقضة في

(١) اعلم أن قاضي القضاة رحمته منع من نسخ القياس لأنه تبع للأصول، فلم يميز مع ثبوتها
رفعه. ولأنه إنما ثبت بعد انقطاع الوحي، وقال في الدرس: إن القياس إن كان معلوم العلة
جاز نسخه، قال: لأن النبي ﷺ لو نص على أن علة تحريم البر هو الكيل، وأمرنا بالقياس
لكان ذلك كالنص في تحريم الأرز، فكما جاز أن يحرم الأرز ثم ينسخه جاز أن ينسخ عنا
تحريم الأرز استفاد بهذه العلة المنصوص عليها، ويمنع من قياسه على البر. واعلم أنه لو
نسخ القياس المتعلق بالأمارات، لنسخه إما كتاب، أو سنة أو إجماع، أو قياس. ولا يخلو
القياس المنسوخ إما أن يكون ثابتاً في حال حياة النبي ﷺ أو بعد وفاته فإن كان في حال
حياته فليس يمتنع رفعه بالنص والقياس. أما بالنص فنحو أن ينص النبي ﷺ على تحريم
البر، ونبه على أن علة تحريمه الكيل، ويتعبد بالقياس، ونعمل بذلك، ثم ينص على إباحة
الأرز، ويمنع من قياسه على البر. وأما نسخه بالقياس، فبأن تكون المسألة مجاهلاً إلا أن النبي
صلى الله عليه نص على إباحة بعض المأكولات، ونبه على أن علته كونه مأكولاً بإشارة
هي أقوى من الأمانة الدالة على أن علة تحريم البر هي الكيل فلزم في ذلك قياس الأرز
على ذلك المأكول، فاما وقوع النسخ بالقياس، فلو حصل لكان إما أن ينسخ فيه معاً آخره
وقد تعلمنا في ذلك من قبل أو ينسخ إجماعاً، وذلك لا يجوز لاتفاق الأمة على أن الإجماع
أدلى من القياس ... ولا يجوز نسخ النص بقياس. ر: أبو الحسين البصري: المعتمد:
٤٣٤:١ و ٤٣٥.

التعليل، وزواله بزوال علته، لا يكون نسخاً؛ لأن زوال الحكم بزوال علته، إذا لم يخلفها علة أخرى، حكم عقلي، فلا يجوز فيما هذا حاله أن يسمى نسخاً، فضلاً عن أن يقال إنه هل يجوز أم لا؟ وبذلك يبطل تصوير النسخ بالتخصيص، وذلك لأن التخصيص إثبات، والنسخ رفع، ولا شبهة، أن ارتفاع الحكم لزوال الشرط، لا يعد نسخاً. وذلك أن تقول: لو نسخ لكان لا يخلو، إما أن ينسخ بنص، أو إجماع، أو قياس، أو طريقة في التعليل أقوى منه. وما هذا حاله فهو زوال الحكم، لانتفاء الشرط، ولك أن تقول: لو نسخ لكان على عهد رسول الله عليه السلام أو بعده.

والثاني: باطل لارتفاع
الشرحي، ولأن
النصوص سابقة
ووجوه المقاييس
لاحقة، والإجماع لا
ينسخ به.

والثاني: باطل لارتفاع الوحي؛ ولأن النصوص سابقة، ووجوه المقاييس لاحقة، والإجماع لا ينسخ به، وهو أيضاً مستند إلى نص أو قياس، والأول، باطل، لأنه إن قيل ينسخ بالنص كان ترجح النبيذ قياساً على الخمر، ثم يرد النص بتحليل النبيذ، فذلك ليس بنسخ، لأن القياس مشروط بارتفاع النص على خلاف حكمه، في ثبوت حكمه، وارتفاع الشيء بنسخ، فإن قيل: ينسخ بالقياس، لم يصح لأنه أقوى كالعلة فاستمرار العمل عليه مشروط، بأن لا يرد ما يكافيه فإنهما يطرحان معاً.

وأما الفصل الخامس: وهو الكلام في نسخ الإجماع^(١)
فقد حكى رضي الله عنه الإجماع على أنه لا يجوز نسخه

وهو الكلام في نسخ
الإجماع فقد حكى
الإجماع على أنه لا يجوز
نسخه، والنسخ إنما
يكون لتغيير المصلحة،
والمصالح غيوب.

وروجه ذلك أن النسخ إنما يكون لتغيير المصلحة، والمصالح غيوب
يستأثر الله بعلمها، ولا هداية للمكلفين إليها، فلم يجوز ذلك بعد ارتفاع
الوحي الذي كان طريقاً إليها.

يستأثر الله بعلمها، ولا
هداية للمكلفين إليها،
فلم يجوز ذلك بعد
ارتفاع الوحي الذي
كان طريقاً إليها.

(١) اعلم أنه لو نسخ الإجماع، لكان ينسخ بدليل شرعي من كتاب أو سنة، أو إجماع. ومعلوم أن
الإجماع إنما اتفق بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، فلم يرد كتاب أو سنة بنسخه، فإن قيل:
ملا جوازهم أن تغفر الأمة بعد اتفاقها بنسخ، كان قد خفي عنها فتسخ اتفاقها به؟ قيل: لو
كان في الشريعة نص لما خفي عنها بأجمعها. لأنه لا يجوز أن تذهب بأجمعها عن الحق سيما
وأجمعها (الحق في واحد منه) وليس من مسائل الاجتهاد... ولا يجوز نسخ الإجماع، وإجماع
لأن الإجماع الثاني، إن دل على أن الإجماع الأول كان باطلاً، لم يجوز ذلك، وإن كان الإجماع
الأول حين وقع صحيحاً، لكن الإجماع الثاني حرم القول به من بعد، لم يجوز ذلك إلا لدليل
شرعي متجدد، وقع لأجله الإجماع الثاني، من كتاب، أو سنة أو لدليل كان موجوداً وخفي
عليهم من قبل ثم ظهر لهم. وكل ذلك قد أفسدناه، إن قيل: ليس إذا اختلفت الأمة على
قولين في المسألة، فقد سوغت بأجمعها للعامي أن يأخذ بكل واحد من القولين وسوغت
للمجتهد أن يأخذ بكل واحد منهما إذا أداه اجتهاده إليه فإذا اتفقت على أحد القولين كانت
قد حظرت بأجمعها على العامي والمجتهد المصير إلى القول الآخر. ولا يجوز نسخ الإجماع
بقياس. لأن القياس إذا كان قياساً على أصل متقدم، فذهاب الأمة عنه ووقوع إجماعها على
خلافه يدل على فساده، لأن الأمة لا يجوز ذهابها عن الحق. وإن كان قياساً على أصل
متجدد، فليس يجوز أن يتجدد الحكم فيه إلا من كتاب، أو سنة، أو إجماع، ولا يجوز تجدد
كتاب أو سنة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وإن كان قياساً على إجماع فهو باطل فاما
وقوع النسخ بالإجماع، فلو حصل لنسخ دليلاً شرعياً من كتاب أو سنة أو إجماع، أو قياس،
وقد بينا أن الإجماع لا ينسخ الإجماع وأما نص الكتاب، والسنة، فلا يجوز أن ينسخ الإجماع،
لأن الإجماع لا يجوز أن يتفق على خلافه، إذ الأمة لا تجمع على خطأ، فلو اتفقوا على
خلاف النص لدل ذلك على نص ناسخ لم يتقلوه. نحو إجماعها على أن لا غسل على من
غسل ميتاً. وينبغي أن يضاف النسخ إلى ذلك النص، لأن الأمة كالتافلة له. والمخبر بالنص
الناسخ لا يكون هو الناسخ. والقول في نسخ الإجماع بقوى القول ونسخ قوى القول به،
كالقول في النص مع الإجماع. أبو الحسين البصري: المعتمد: ٤٣٤: ١.

وأما الطرف الثاني: وهو الكلام فيما يجوز النسخ به وما لا يجوز.

فاعلم أنه يجوز نسخ المعلوم بالمعلوم. والمظنون بالمظنون، والمفتون بالمفتون، والمعلوم، ولا يجوز نسخ المعلوم بالمظنون ولا يشذ عن ذلك إلا ما لا يصح النسخ به معلوماً كان أو مظنوناً على الخلاف من الإجماع والقياس، فيحصل من ذلك جواز نسخ الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة، والكتاب بالسنة، والسنة بالكتاب، وأنه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة بأخبار الأحاد ولا نسخ ذلك بالإجماع، ولا بالقياس، فلنفرد لكل مسألة من ذلك فصلاً.

أما الفصل الأول: فقد حكى رضي الله عنه إطباق الأمة على أن

وكل ما استوى حالهما في ذلك من أدلة الشرع، جاز نسخ أحدهما بالآخر.

نسخ الكتاب بالكتاب جائز إلا ما يحكى عن (أبي مسلم)، من الخلاف في ذلك وهو شاذ عجوج بالإجماع، والذي يدل على ذلك أن بعض الكتاب مساوٍ للبعض في باب العلم، والعمل، وكل ما استوى حالهما في ذلك من أدلة الشرع، جاز نسخ أحدهما بالآخر. مثاله نسخ آية السيف لعدة آي من القرآن الكريم.

وأما الفصل الثاني: في نسخ السنة المعلوم بالسنة المعلوم^(١)، فهو

إجماع، أيضاً. ووجهه ما تقدم. ومثاله ما روي من نسخ المتعة وما روي «كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزوروها» وكالكلام في الصلاة.

(١) يجوز نسخ السنة المتواترة بمثله، وبالأحاديث بمثلها، وبالكتاب، وبالسنة المتواترة وفاقاً. وأما نسخهما بالأحاديث فجائز عقلاً، غير واقع سمعاً، خلافاً لبعض أهل الظاهر. ر: الأرموي: التحصيل من الحصول: ٢١:٢ ورفيق المعجم: معجم مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين: ١٦٦:١.

الفصل الثالث: وهو الكلام في نسخ الكتاب بالسنة^(١) فهو جائز عند الجمهور ومنع منه الشافعي

نسخ الكتاب بالسنة
جائز عند الجمهور،
ومنعه منه الشافعي،
وحكى عن الهادي
عليه السلام حكاية
مغمورة، واختلف
الماثنون: فمنهم من
منع من ذلك عقلاً،
ومنهم من منع منه
شرعاً.

وجماعه وحكي عن الهادي عليه السلام حكاية مغمورة، واختلف
المانعون، فمنهم من منع من ذلك عقلاً، ومنهم من منع منه شرعاً.
والوجه فيه ما تقدم ومثاله نسخ وجوب الوصية للوالدين، والأقربين بما
روي «لا وصية لوارث». فإن قيل: إن في نسخ الكتاب بالسنة تنفيراً عن
صاحب الشرع عليه السلام من حيث كان المأخوذ عليه وعلى أمته
العمل على كتاب الله تعالى فلا يجوز رفع حكم الكتاب بقوله. قلنا: هذا
سؤال ساقط فإن قوله عليه السلام حجة، كالكتاب لقوله تعالى:
﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٣، ٤]، فإذا
أوحى إليه رفع حكم الكتاب علم تغير المصلحة إلى خلافها فأين موضع
التنفير والحال هذه؟ وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبْدُلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ
نَفْسِي﴾ [يونس: ١٥]، لا يمنع من ذلك فإنه إنما يقول ما يقول عن الوحي لا
عن نفسه كما تقدم.

ومضى قيل: قد قال
تعالى: ﴿وَمَا تَنْسَخْ مِنْ
آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ
مِّللَها أَوْ مِلَّللِها﴾، وهذا
يمنع من أن يكون
الناسخ غيره تعالى
لقوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ
مِّللَها﴾.

ومضى قيل: قد قال تعالى: ﴿وَمَا تَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّللَها
أَوْ مِلَّللِها﴾ [البقرة: ١٠٦]، وهذا يمنع من أن يكون الناسخ غيره تعالى لقوله:

(١) يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة لمساواتها له في الطريق العلمي عند أكثر أصحابنا؛ وواقع
كنسخ الوصية للوارث بقوله عليه الصلاة والسلام «لا وصية لوارث» ونسخ آية الحبس في
البيوت بالرجم. وقال الشافعي: لم يقع. لأن آية الحبس نسخت بالجلد: ر: القرافي:
تنقيح الفصول: ص ٣١٣. ورفيق العجم: مصطلحات أصول الفقه عند
المسلمين: ١: ١٦٢٧.

﴿ثَاتٍ يَخْرِقُ مِنْهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]، ويمنع من النسخ بالسنة إذ ليست خيراً من آية من القرآن، ولا مثلها. قلنا: أما الأول: ففاسد. فإن الرسول يؤدي عن الله، وهو الناسخ حقيقة.

وأما الثاني: فليس يمتنع أن يضمن الله تعالى ورود آية بعد تلك الآية، وإن لم تكن هي الناسخة. ولأن هذا إنما يتم لو قلنا بنسخ السنة للتلاوة، وربما لم يقل به. فأما الحكماء، فليس يمتنع أن يقال: أن حكم السنة الباقي خير لنا من الماضي لتغير المصلحة فيه.

وأما الفصل الرابع: وهو الكلام في نسخ السنة بالكتاب^(١)، فقد اختلفوا فمنهم من منع من ذلك

وهو الذي صرح به الشافعي في رسالته، قال القاضي ومن أصحابه من يضيف إليه جواز ذلك وليس بظاهر من قوله، لكنه لما رأى المسألة تضعف على النظر، جعله قولاً آخر، حسب ما يفعله كثير منهم، وذهب سائر أهل العلم إلى جواز ذلك. والذي يدل عليه ما تقدم من أن السنة والكتاب، حجتان، متساويتان في باب العلم، والعمل، في حياة النبي ﷺ وبعده. ومثال ذلك، ما روي من أن التوجه إلى البيت المقدس كان في

(١) يجوز نسخ السنة بالكتاب عندنا خلافاً للشافعي رضي الله عنه وبعض أصحابه. لنا: نسخ القبله بقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤]. ولم يكن التوجه لبيت المقدس ثابتاً بالكتاب عملاً بالاستقراء. ر: القرافي: تنقيح القصول: ص ١٤، ٣١٢ ورفيق المعجم: مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين: ١: ١٦٢٥.

في نسخ السنة بالكتاب
فقد اختلفوا فمنهم من
منع من ذلك، وهو
الذي صرح به
الشافعي في رسالته،
قال القاضي: ومن
أصحابه من يضيف
إليه جواز ذلك

والذي يدل عليه ما
تقدم من أن السنة
والكتاب، حجتان،
متساويتان في باب
العلم، والعمل، في
حياة النبي ﷺ وبعده.

صدر الإسلام مشروعا بالسنة ثم نسخ بالتوجه إلى البيت الحرام، فإن قيل: إن من شرط النسخ، أن يكون من جنس المنسوخ. قلنا: في كونه حجة حسب، وإلا لزم أن لا ينسخ المكى بالمديني، والأمر بالخبر بل النسخ على النقيض من المنسوخ، فكيف يلزم التجانس، ولهذا تنسخ الأوامر بالنواهي.

فإن قيل: فقد قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [الحل: ١٤٤]، فافتضى ذلك أنه المبين عليه السلام، فلا يرفع الكتاب حكم ما يقوله. قلنا: ليس في ذلك ما يدل على ما ذهبوا إليه، فإنه المبين بما يقوله ويؤدي عن الله تعالى.

ويتشعب من هذه
الجملة ثلاثة فروع:

فصل: ويتشعب من هذه الجملة ثلاثة فروع:

الفرع الأول: يجوز أنه
يجوز نسخ أفعاله عليه
السلام بأقواله. ونسخ
أقواله بأفعاله.

الفرع الأول: يجوز أنه يجوز نسخ أفعاله عليه السلام بأقواله. ونسخ أقواله بأفعاله، ويجوز نسخ الكتاب بأفعاله، عليه السلام، ونسخ أفعاله بالكتاب، والدليل على ذلك أن أفعاله داخلية في سنده ﷺ. وقد بينا جواز نسخ السنة بالسنة، والكتاب بالسنة، والسنة بالكتاب، ومثال الأول: ما روي عن النبي ﷺ، أنه كان يقوم للجنائزة، ثم قيل أن اليهود يفعلون ذلك، فنهي عنه. ومثال الثاني: ما روي أنه ﷺ نهى عن استقبال القبنتين بقضاء الحاجة، ثم روي أنه استقبال بيت المقدس، في العمران. ومثال الثالث: ما ظهر من دخوله مكة عنوة. وظاهر الكتاب وصف الكعبة بالبيت الحرام، ومثاله مما روي أنه ﷺ لم يجعل لفاطمة بنت قيس

ومثال الثالث: ما ظهر
من دخوله مكة عنوة.
وظاهر الكتاب وصف
الكعبة بالبيت الحرام.

نفقة ولا مكنتى عند من يختار ذلك. ومثال الرابع: ما روي أنه عليه السلام صلى على بن أبي ثم نزل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ﴾ [البقرة: ٨٤]، ولسنا نرتضي ذلك وإنما نهيها به.

الفرع الثاني: يجوز النسخ بتقريره عليه السلام خلافاً لأبي عبد الله، والذي يدل عليه أن في خلاف ذلك نسبة القبيح إليه ﷺ وذلك لا يجوز، مثال المسألة ما روي أنه قال في شارب الخمر: «فإن شربها الرابعة فاقتلوه» ثم جيء بمن شربها الرابعة فكف عنه عليه السلام.


الفرع الثالث: قال رضي الله عنه لا يجوز نسخ بعض أفعاله ببعض عندنا وهو الذي يجيء على مذهب القاضي في المنع من التعارض في الأفعال، فإما على مذهب الشيخ أبي رشيد^(١) فجائز. وهو قول إمامنا المنصور بالله عليه والسلام أصلاً وفرعاً، واستدل في الكتاب، بأن صحة النسخ فرع على التنافي والتعارض، بين النسخ والمنسوخ. بأن يكون أحدهما مقتضياً لنفي ما يقتضي الآخر ثبوته، فيكون النسخ مقتضياً لزوال مثل الحكم الثابت، والتنافي لا يصح في الأفعال، لأن معناه، وهو

(١) هو: سعيد بن محمد بن حسن بن حاتم النيسابوري، أبو رشيد. أخذ عن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد وهو من متقدمي أصحابه. وقد انتهت إليه رئاسة الحركة الاعتزالية. بعد القاضي؛ لأنه كان جدوة من ناره وغرفة من بجره، خليفته في حياته، القائم مقامه بعد وفاته. وكان قاضي القضاة يخاطبه بالشيخ؛ ولا يخاطب غيره به. له ديوان الأصول؛ والخلاف بين البصريين والبغداديين، وغيرهما، ر: ترجمته في: ابن حجر: لسان الميزان: ابن مفتاح: شرح الأزهار: ٨٤٤: ١. طبقات المعتزلة للحاكم: الطبقة الثانية عشرة: ٣٨٢.

يجوز النسخ بتقريره عليه السلام خلافاً لأبي عبد الله، والذي يدل عليه أن في خلاف ذلك نسبة القبيح إليه ﷺ وذلك لا يجوز، مثال المسألة ما روي أنه قال في شارب الخمر: «فإن شربها الرابعة فاقتلوه» ثم جيء بمن شربها الرابعة فكف عنه عليه السلام.

لا يجوز نسخ بعض أفعاله ببعض عندنا وهو الذي يجيء على مذهب القاضي في المنع من التعارض في الأفعال، فإما على مذهب الشيخ أبي رشيد^(١) فجائز. وهو قول إمامنا المنصور بالله عليه والسلام أصلاً وفرعاً، واستدل في الكتاب، بأن صحة النسخ فرع على التنافي والتعارض، بين النسخ والمنسوخ. بأن يكون أحدهما مقتضياً لنفي ما يقتضي الآخر ثبوته، فيكون النسخ مقتضياً لزوال مثل الحكم الثابت، والتنافي لا يصح في الأفعال، لأن معناه، وهو

فيكون النسخ مقتضياً لزوال مثل الحكم الثابت، والتنافي لا يصح في الأفعال، لأن معناه، وهو

أن يدل على أحد الأمرين على عكس ما يدل عليه الآخر بأن يدل أحدهما على ثبوت حكم يدل على ذلك، إلا أن نفي. وذلك نحو أن يقضي أحدهما تحليل فعل، ويقضي الآخر تحريمه، إلى غير ذلك، كما علمنا، في الأقوال المتعارضة، وهذه القضية لا تصح في الأفعال، فإنه لا ظاهر لها تعرف به الأحكام، وإنما تستفيد أحكامها من وجوب، أو ندم، أو إباحة، أو حظر، مما يقترن بها، وليس في صورها ما يدل على ذلك، إلا ترى إنما هو واجب أو مندوب يجوز أن يكون على صورته ما هو قبيح كالسجود لله تعالى والسجود للصنم، وغاية ما في ذلك أن يقال إن التعارض يثبت في الأفعال بأن يفعل شيئاً في وقت، ويفعل ضده في غير ذلك الوقت، أو يفعله فيه، ويتركه في مثله، وذلك ليس بتعارض، لأن الفعلين، قد يكونان معاً، حسنين أو واجبين، وإن كانا ضدين، كالصلاة في بقاع المسجد، وليست أفعاله عليه السلام مقتضية للوجوب بنفسه، بل إنما يستفاد الوجوب منها، بأدلة تقترن بها، على ما يأتي بيان ذلك عند الكلام في الأفعال، إن شاء الله تعالى. فإذا لم تكن مقتضية للوجوب، لم يكن تركه لذلك الفعل في ذلك الوقت مقتضياً لزوال حكمه، لأنه يجوز ترك ما ليس بواجب، يعني أن جواز الإخلال قد كان ثابتاً، من قبل إذا رجعنا إلى صورة الفعل فقط، فلا يكون إنما ثبت لتركه ، مثل ذلك الفعل من بعد.

قال رضي الله عنه: أو يقال إن التعارض يثبت فيها، بأن يفعل

وهذه القضية لا تصح في الأفعال، فإنه لا ظاهر لها تعرف به الأحكام، وإنما تستفيد أحكامها من وجوب، أو ندم، أو إباحة، أو حظر، مما يقترن بها.

الشيء وضده في وقت واحد، أو يفعل الشيء ويتركه في وقت واحد،
وذلك محال ولو صح فليس بتعارض لما ذكرنا. هذا ما ذكره
في الكتاب.

واعلم أن لإمامنا المنصور بالله عليه السلام أن يعترض هذه الجملة
بأنهم قالوا كافة: يجوز نسخ الأفعال. والنسخ بها لزم في نسخ الفعل
بالفعل يلزم في نسخ الفعل بالقول. والقول بالفعل، لأنه إنما امتنع ذلك

من حيث لا ظاهر للفعل فيستفاد منه حكم، بل ذلك لما يقترب به، وهذا
يوجب أن لا يكون الفعل ناسخاً، لأن فائدة النسخ لما تقترب به. لا لنفسه،
ولا منسوخاً؛ لأن الفائدة، لم تكن حصلت عنه بل عما يقترب به، فكما لم
يمنع ذلك من نسخ الفعل، والنسخ به، كذلك، في مسائلنا، وقد مثله عليه
السلام بأن يصلي النبي ﷺ الصلاة قائماً ويعلم أن ذلك فرض السليم
الحال، ثم نراه مثلاً يصلي جالساً مع الإمكان، أو كان يتوجه إلى بيت
المقدس بالصلاة، ثم يتوجه بمثلها إلى البيت الحرام حماء الله. وهذا ظاهر
كما ترى. والله الهادي.

قال رضي الله عنه: إن
يقال إن التعارض
يثبت فيها، بأن يفعل
الشيء وضده في وقت
واحد، أو يفعل الشيء
ويتركه في وقت واحد،
وذلك محال ولو صح
فليس بتعارض لما
ذكرنا.

وأما الفصل الخامس: وهو الكلام في أنه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة الظاهرة بأخبار الأحاد^(١)

في أنه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة الظاهرة بأخبار الأحاد، والدليل على ذلك إجماع الصحابة على المنع فيما هذا حاله، فإن (عمر) ردّ خبر (فاطمة بنت قيس^(٢)) حين روت أن رسول الله ﷺ لم يحكم لها بالسكنى وكانت مبتوتة فقال: (لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لحديث امرأة ...) الخبر، فغلل الردّ لكونه ناسخاً للدلالة المعلومة، وكان ذلك في ملأ من الصحابة فلم ينكر عليه أحد فكان إجماعاً. وإن قيل: يلزمكم مثله في التخصيص. قلنا: الإجماع فرق بينهما على أن التخصيص لا يرفع فائدة الخطاب أصلاً وليس كذلك النسخ. فإن قيل: كيف تدعون الإجماع في هذه الصورة والخبر معمول به فإن ذلك هو مذهب كثير من أئمة الزيدية عليهم السلام، قلنا لم ندع الإجماع على أن ذلك نسخ وإنما ادعينا أن النسخ بخبر الواحد لا يجوز لما ذكرناه من إجماع الصحابة. وأعلم أنه رضي الله عنه

(١) لا يجوز نسخ القرآن بالسنة أحاداً أكانت أو متواترة، وقال أبو العباس بن سريج: يجوز بالسنة المتواترة، ولكنه لم يوجد في الشرع، وذهب أغلب الفقهاء والمتكلمين: إلى جواز ذلك بالأخبار المتواترة، وذهب بعض الناس إلى جواز ذلك بالتواترة، والأحاديث، وهو مذهب بعض أهل الظاهر. ر: الشيرازي: التبصرة وأصول الفقه: ص ٢٦٤. ورفيق المعجم: مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين: ١: ١٦٠٣.

(٢) حديث فاطمة بنت قيس: رواه مالك: ٢/٥٨٠ - ٥٨١. ومسلم: ١٤٨٠. والشافعي في الرسالة: فقرة (٨٥٦) في حديث أبي سلمة بن عبد الرحمن عن فاطمة بنت قيس. ر: شرح مختصر الروضة للطوني: ج ٢: ص ٤١٥.

وأستاذة قدس الله روحه قد تطابقا في رواية الخبر على ذكر السكنى ومن المشهور أنها روت أنه لم يحكم لها بالنفقة والسكنى معاً كذلك ذكره سائر أصحاب الحديث فقف عليه.

وأما الفصل السادس: وهو الكلام في أنه لا يجوز النسخ بالإجماع^(١)، فهو قول الجمهور

وحكى جوازه عن ابن أبان، وربما مرّ لـ (أبي علي) في نسخ وجوب الوصية، والأكل من مال الصديق، واستقر به القاضي في تدريس العمدة. وجه القول الأول: أن النسخ إنما يرد لتغير المصلحة، ولا هداية للمكلفين إلى ذلك، والأحسن أن يقال: إما أن يجمعوا على الحكم في مخالفة الكتاب والسنة، لا لأمر أو لخبر، أو أمانة القياس، والأول: يكون اتفاقاً على الضلالة، فلا يجوز، والثاني؛ والثالث: ليس بنسخ، فإن الشرط في جواز العمل على الأمانة من خبر أو قياس، أن لا يعارض دليلاً قطعياً، وارتفاع الحكم لارتفاع شرطه ليس نسخاً شرعياً.

(١) لا يصح أن يقع النسخ بالإجماع، لأن الإجماع لا يصدر إلا عن دليل. فلذا اجتمعت الأمة على إزالة حكم ثبت بالكتاب أو السنة، كان ذلك دليلاً على ثبوت دليل رفع النسخ به، ولا يجوز أن ينسخ بالإجماع، لأن الإجماع ليس بدليل، إنما هو صادر عن الدليل الذي يثبت الحكم من الكتاب أو السنة. ر: الباجي: أحكام الفصول: ١: ٣٥١: ١، ورفيق المعجم: مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين: ١: ١٦٠.

وهو الكلام في أنه يجوز النسخ بالإجماع، فهو قول الجمهور، وربما مرّ لأبي علي في نسخ وجوب الوصية، والأكل من مال الصديق واستقر به القاضي في تدريس العمدة.

وأما الفصل السابع: وهو الكلام في أنه لا يجوز النسخ بالقياس^(١)، فهو مذهب الأكثر

وبه قال الإمامان الناطق بالحق، والمنصور بالله عليهما السلام، وهو اختياره رضي الله عنه. وحكى عن نفر من الشفعوية، وجوزه منهم أبو العباس بن سريج^(٢).

الكلام في أنه لا يجوز
النسخ بالقياس فهو
مذهب الأكثر، وبه قال
الإمامان الناطق بالحق
والمنصور بالله.

وجه القول الأول: أن من شرط جواز العمل على القياس ألا يعارض الأصول الظاهرة من الكتاب والسنة، فكيف يعترض به على ما هذا حاله، وإنما قلنا: ذلك لأن المعلوم أن الصحابة كانوا يلغون القياس للنص، كما فعله (عمر) في تفصيل دية الأصابع، بحسب النفع فإنه ترك

(١) أما كونه ناسخاً فالجمهور على منعه، ومنهم الصيرفي في كتابه والكياء في التلويح، واختاره القاضي أبو بكر، ونقله في التقریب عن الفقهاء والأصوليين، قالوا: فلا يجوز نسخ شيء من القرآن والسنة بالقياس، لأن القياس يستعمل مع عدم النص فلا يجوز أن ينسخ النص، ولأنه دليل محتمل، والنسخ يكن بأمر مقطوع، ولأن شرط صحة القياس أن لا يكون في الأصول ما يخالفه، فنص نسخ الأصول بالقياس تحقيق القياس دون شرطه، وهو محتمل، ولأنه إن عارض نصاً أو إجماعاً، فالقياس فاسد الوضع، وإن عارض قياساً آخر، فتلك المعارضة إن كانت بين أصلي القياس فهذا يتصور في النسخ قطعاً، إذ هو من باب نسخ النصوص، وإن كان بين العلتين، فهو من باب المعارضة في الأصل والفرع لا من باب القياس. قال الصيرفي: لا يقع إلا بتدليل توقيف، ولا حظ للقياس فيه أصلاً، والقياس يقع فيه الخلط والمذهب الثاني: الجواز مطلق بكل دليل يقع به التخصيص. الثالث: التفصيل بين الجلي فيجوز النسخ به، وبين الخفي فلا يجوز: ر. الزركشي: البحر المحیط: ٢٩٠: ٥.

(٢) هو: أحمد بن عمر بن سريج البغدادي أبو العباس فقيه الشافعية في عصره، ولد في بغداد سنة مائتين وتسعة للهجرة. ويقال: إن له نحو أربع مائة مصنف. ر. السبكي: طبقات الشافعية: ٨٧: ٢. تاريخ بغداد: ٢٨٧: ٤. الشيرازي: طبقات الفقهاء: ١١٨٠.

ذلك لحكاية عمرو بن حزم^(١). وكذلك في دية الجنتين، حتى قال: (كدنا أن نقضي فيه برأينا) ولم ينكره عليه أحد.

ويدل على ذلك حديث (معاذ)^(٢) حيث رتب الرأي، على الكتاب والسنة، فأقره الرسول عليه السلام على ذلك. ولك أن تورده الدلالة على وجهه، فتقول لو جاز النسخ بالقياس، لكان إما أن ينسخ الدلالة، أو الأمانة. والأول باطل. لأن الشرط في جواز العمل عليه ألا يعارضها كما بينا.

والثاني: لا يخلو، إما أن يكون خبراً، أو قياساً، والأول باطل، لأن شرط العمل على القياس أن لا يرفع نصاً، معلوماً كان، أو مظنوناً، على خلاف فيه، وبعد فطريقة التعليل لا تتأخر، والناسخ لا بد أن يتأخر. وهذا يصلح أن يبدأ به، وجهاً. ولا يجوز نسخ القياس بالقياس لمثل ذلك، ولأنه إن كان أضعف لم يعتمد عليه، وإن كان أقوى لم يجر العمل على الأضعف قبله. فإن قيل: ليس يجوز النسخ بالفحوى كأن يؤمر بضرب الأبوين، ثم ينهى عن التأفيف. قلنا: ذلك كالصریح من القول،

(١) عمرو بن حزم بن زيد بن لودان الأنصاري، أبو النعمان (ت ٥٥٥ هـ/ ٦٧٣ م)، انظر ترجمته في: النيسابوري: ٥٨١٠، البكري مسط اللألي ٥٥٢، المدليل: ٩٢٣، ابن الكلبي: نسب قريش ٤٣٣، ابن عبد البر: الاستيعاب: ١١٧٣: ١١٧٢، ابن الأثير: أسد الغابة ٩٨: ٤.

(٢) معاذ بن جبل (ت: ١٨ هـ/ ٦٣٩ م) بعثه النبي صلوات الله عليه إلى اليمن، وأقره على الاجتهاد، مات في الأردن عام ١٨ للهجرة: انظر ترجمته في: ابن الأثير: أسد الغابة: ٧٨: ٤ - ٣٧٦، ابن عبد البر: الاستيعاب ٣: ١٤٠٢.

ويدل على ذلك
حديث معاذ حيث
رتب الرأي، على
الكتاب والسنة، فأقره
الرسول عليه السلام
على ذلك.

لأن شرط العمل على
القياس أن لا يرفع نصاً
معلوماً كان أو مظنوناً
على خلاف فيه.

وليس بقياس كما سيجيء، فإن قال: ليس ثبات الواحد للعشرة منسوخاً، بثبات المائة للمائتين. قلنا: ذلك فحوى، وليس بقياس. وإن كان لا بطريقة الأولى، ثم هي فحوى نسخت فحوى.

قلنا: ذلك فحوى،
وليس بقياس. وإن
كان لا بطريقة الأولى،
ثم هي فحوى نسخت
فحوى.

فصل: واتفقوا على جواز نسخ الفحوى^(١)، والأصل جميعاً. ونسخ الأصل دون الفحوى، فأما نسخ الفحوى دون الأصل فقد اختلفوا فيه فمنع أبو الحسين منه وأجازه غيره. ونزل فيه القاضي ثلاثة درج. قال في «العمد»: يجوز، وقال في «الشرح»: لا يجوز، إذا عاد على الغرض. وقال في «التدريس»: لا يجوز وقطع على ذلك وعندنا أن الفحوى إن كانت في معنى الأولى لم تجز لمناقضة التعليل، وإن كان لا في معنى الأولى كما ذكرنا في ثبات العشرة للواحد.

(١) في البحر المحيط للزركشي: أن الزيادة إن كان المزيد عليه ينفي الزيادة بفحواه، فإن تلك الزيادة نسخ، كقوله (في سائمة الغنم الزكاة) فإنه يفيد دليله نفي الزكاة عن المعلوفة كان نسخاً، وإن كان ذكرها لا ينفي تلك الزيادة، فوجوده لا يكون نسخاً، حكاه ابن برهان، وصاحب المعتمد وغيرها والرابع: إن غيرت المزيد عليه تغييراً شرعياً حتى صار لو فعل بعد الزيادة على ما كان يفعل مثلها لم يقيد به، ويجب استثناءه فإنه يكون نسخاً، كزيادة على ركعتين، وإن كان المزيد عليه لو فعل على هذا ما يكون يفعل قبل الزيادة يصح فعله، لم يكن نسخاً كزيادة التثريب على الجلد، حكاه صاحب المعتمد، والقواطع، من عبد الجبار ر: الزركشي: البحر المحيط: ٣٠٧: ٥.

الكلام في الأخبار هذا الباب يشتمل على أربعة فصول:

أحدها: الكلام في معنى الخبر وذكر أقسامه.

وثانيها: الكلام فيما يؤخذ فيه بخبر الواحد، وما يمتنع ذلك فيه.

وثالثها: في كيفية النقل، وفي طريق رواية الحديث، والكلام في الرواية بحسب سماع الراوي والكلام في معنى اسم الصحابي وما ينبني على ذلك من المسائل في هذا الباب.

ورابعها: الكلام في التعارض والترجيح.

الكلام في الخبر
واقسامه يشتمل على
حالات أربعة.
فيما يؤخذ فيه بخبر
الواحد وما يمتنع فيه.
وفي كيفية النقل وفي
طريق الرواية وفي
معنى الخبر والتعارض
والترجيح.

الكلام في الأخبار هذا الباب يشتمل على أربعة فصول

أحدها: الكلام في معنى الخبر^(١)، وذكر أقسامه وبيان صحة ما ندعيه
في كل قسم من هذه الأقسام.

وثانيها: الكلام فيما يؤخذ فيه بخبر الواحد وما يمتنع ذلك فيه.

وثالثها: في كيفية النقل، وفي طريق رواية الحديث، والكلام في
الرواية بحسب سماع الراوي، والكلام في معنى اسم الصحابي، وما ينبغي
على ذلك من المسائل في هذا الباب.

ورابعها: الكلام في التعارض والترجيح.

أما الفصل الأول: فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع:

أحدها: الكلام في (حد الخبر)^(٢)، وحكمه، ولماذا يكون خبراً،

(١) انظر تعريف الخبر عند الأصوليين بالتفصيل في: أبو الحسين البصري: المعتمد: ٥٤٢:٢
الشيرازي: اللمع: ٢٩. الغزالي: المستصفى: ١٣٢:١. الرازي: المحصول: ٤٥:٢. القرافي: شرح
الفصول: ٣٤٦. القرافي: الفروق: ١٨:١. البزدوي: ٣٦٠:٢. السبكي: جمع الجوامع: بمحاشية
البيان: ١٠٣:٢. نهاية السؤل: ١٤٢. التمهيد: ص ١٣٤. الجرجاني: التعريفات: ص ١٠١.
تيسير التحرير: ٢٤:٣. شرح الكوكب المنير: ٢٨٩:٢، وما بعدها. الأنصاري: فرائع
الرحمات: ١٠٠:٢. الشوكاني: إرشاد الفحول: ص ٤٣.

(٢) جاء في الزركشي: قول للفاضي أبي بكر من التفریب عن حد الخبر: فإن قبل ما حد الخبر؟

ورسمته باعتبار كونه صدقاً أو كذباً.

وثانيها: الكلام فيما يوجب العلم، من الأخبار وما يوجب العمل، وما ليس يوجب واحداً منهما.

وثالثها: في إقامة الدلالة على صحة ما نذهب إليه من هذه الأقسام مفصلاً.

وثانيها: فيما يوجب العلم من الأخبار وما لا يوجب، وفي إقامة الدلالة على صحة ما يذهب إليه.

قلنا: ما يصح أن يدخله الصدق، أو الكذب، وذكر أهل اللغة، أنه ما يصح أن يدخله الصدق والكذب وما قلنا أولى: لأن من الأخبار ما لا يصح دخول الكذب فيه ومنها: ما لا يصح دخول الصدق فيه، ورده إمام الحرمين أيضاً، لأن المجيء بالواو الجامعة يشعر بقبول الضدين والحل لا يقبل إلا أحدهما، لا هما معاً، فالقضى المجيء (بار) وغلطه القرافي. وقال: بل الحل يقبل الضدين معاً، كما يقبل التقيضين معاً، وإنما المشروط بعدم هذا، وقوع الآخر المقبول لا قبوله، والحال اجتماع المقبولين لا اجتماع القبولين، وهذا واجب، والأول مستحيل، ولا يلزم من تنافي المقبولين تنافي القبولين. ولهذا يقال: الممكن يقبل الوجود والعدم وهما متناقضان والقبولان يجب اجتماعهما لذاته؛ لأنه لو وجد أحد القبولين دون الآخر لم يكن ممكناً، فإنه لو لم يقبل الوجود كان مستحيلاً ولو لم يقبل العدم كان واجباً، فلا يتصور إلا باجتماع القبولين. وقيل: ما يتحمل التصديق والتكذيب مع الصدق والكذب عند موافقة الأخبار للواقع، ويدونهما إن كان كذباً، فقد يصدق، وليس يصادق ويكذب، وليس بكاذب، فبينهما عموم وخصوص من وجه. ر: الرازي: المحصول: ٢: ص ٣٠٨. القرافي: الفروق: ١: ص ٢٠. الزركشي: البحر المحيط: ٦: ٧٥ و٧٦.

أما الموضوع الأول: فهو يتضمن

أربعة فصول بحسب ما عقدنا^(١).

قال قوم: إنه ما يصح

فيه التصديق،

والتكذيب.... ومعلوم

أنه لا يصح أن يقال

بذلك في شيء من

أقسام الكلام سوى

الخبر.

الفصل الأول: اختلفوا في حد الخبر فقال قوم: إنه ما يصح فيه التصديق، والتكذيب. وقيل: إنه ما يصح فيه الصدق والكذب. أو ما يدخل فيه الصدق والكذب ومعناها متقارب، وهو أنه يصح أن يقال للمتكلم صدقت، أو كذبت: ومعلوم أنه لا يصح أن يقال بذلك في شيء من أقسام الكلام سوى^(٢) الخبر، وهو قول كثير من العلماء، منهم: القاضي، والحاكم، وقاضينا شمس الدين رضي الله عنه. وقال أبو الحسين: هو ما يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور، إلى أمر من الأمور، نفيًا أو إثباتًا. وحده شيخنا أبو محمد رضي الله عنه، بأن المختص بحكم اختصاصه به، يصح فيه التصديق، والتكذيب، ومال الإمام المنصور بالله عليه السلام إلى ما عليه الأكثر، من أنه ما يصح فيه الصدق، والكذب وهو الصحيح.

هل للخبر يكونه خبراً

حكم زائد على

صيفته أم لا

الفصل الثاني: اختلفوا في أنه هل للخبر يكونه خبراً حكم زائد على

صيفته أم لا؟ فذهب كثير من المتكلمين إلى ذلك، وهو قول القاضي، والحاكم، واختاره في الكتاب رضي الله عنه، ومنع من ذلك آخرون، وهو قول أبي الحسين البصري، ومحمود بن الملاحمي^(٣) وبه قال الإمام

(١) في (ب): ما عقدناه.

(٢) في (ب): سوى ذلك.

(٣) الشيخ محمود بن الملاحمي (ت ٥٣٢هـ / ١١٣٧م) هو العلامة الشيخ ركن الدين محمود بن =

المنصور بالله عليه السلام: واستدل في الكتاب، بأن الإنسان إذا قال: زيد في الدار: وكان فيها زيد بن عمرو، وزيد بن خالد، واختص بأن كان خبراً عن أحدهما فإننا نفصل بينه وبينه لو كان خبراً عن الآخر، فصلاً يرجع إليه. واعترض ذلك المنصور بالله عليه السلام بأن قال: إن فصلنا بينهما لأمر يرجع إلى المخبر، وهو كونه مريداً للخبر عن أحدهما، دون الآخر، بدلالة أن اللفظ لو تجرد لما عملنا بظاهره أمراً زائداً، نفرق به بين الخبرين، قال عليه السلام: ولأن الخبر يجري مجرى الأمر في كثير من الأحكام، فكما لم يكن للأمر بكونه أمراً حكماً، كذلك الخبر، ومهما أمكن أن يجاب به عن الأمر فهو بعينه الجواب عن نفي الحكم عن الخبر.

الفصل الثالث: اختلف من أثبت له حكماً في أنه لماذا أثبت؟، فذهب الأكثر إلى أنه إنما ثبت لكون المخبر مريداً، وذهب أبو القاسم إلى أنه خبر لذاته، وقال أبو الحسين: لا حكم له فيحتاج إلى التعلل والكلام فيه يجري على ما مضى في نظيره.

عبد الله الملاهي المعتزلي.

قال عنه الإمام المهيد أحمد بن يحيى بن المرتضى: أنه الشيخ التحرير مؤلف المعتمد الأكبر، وقد تابعه خلق كثير من العلماء المتأخرين، وكان قد تلمذ على أبي الحسين البصري. أما العلماء الذين تابعوه وتابعوا أستاذه فهم: أمثال الإمام يحيى بن حمزة، وأكثر الإمامية، والفخر الرازي من الجبيرة، اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره.

ر: ترجمته في ابن المرتضى: باب ذكر المعتزلة (ص ٧١) وفي فضل الاعتزال، وطبقات المعتزلة لأبي القاسم البلخي، والقاضي عبد الجبار بن أحمد قاضي القضاة، والحاكم الجشمي، السحسن بن كرامة (ص ١١٩) تحقيق فؤاد سيد، ط الدار التونسية للطباعة والنشر.

قال عليه السلام:
ولأن الخبر يجري
مجري الأمر في كثير
من الأحكام، فكما لم
يكن للأمر بكونه أمراً
حكماً، كذلك الخبر.

الفصل الرابع: قال رضي الله عنه: الخبر لا يخلو عن صدق أو

كذب، سواء علم، أو جهل، وقال الجاحظ: إذا علم أن خبره كما أخبر، فهو صدق. وليس بصدق إذا علم أنه بخلافه فهو كذب. وإن لم يعلم فهو خبر ولا كذب. والكلام في هذه الجملة يقع في فصلين، أحدهما: في حد الصدق والكذب. والثاني: في أن الخبر لا يخلو من صدق أو كذب^(١).

وقال الجاحظ: إذا علم أن خبره كما أخبر، فهو صدق. وليس بصدق إذا علم أنه بخلافه.

أما الفصل الأول:

فقد اختلف أهل العلم في حدهما، فمنهم من قال إن الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به

والكذب هو الخبر عن الشيء على ما هو به، وقد قيل في حد الكذب: هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به، وقد قيل في حد الخبر: هو الخبر عن الشيء على ما ليس به. وهذه الحدود لا يصح شيء

(١) الكذب: هو الإخبار عن الشيء خلاف ما هو به مع السهو والعمد، وشرطت المعتزلة للعمد، وفي الصحيح: «من كذب علي متعمداً» وهنا تنبيهات: الأول ما ذكرناه من أن الخبر موضوع لما هو المشهور، وخالف في ذلك القراني، وأدعى أن العرب لم تضع الخبر إلا للصدق وليس لنا خبر كذب. قال: واحتمال الصدق والكذب إنما جاء من جهة التكلم، لا من جهة الوضع، ونظيره قولنا: الكلام يحتمل الحقيقة والمجاز وأجمعوا على أن المجاز ليس من الوضع الأول قال: وطن جماعة من الفقهاء أن احتمال الخبر للصدق والكذب مستفاد من الوضع اللغوي، وليس كذلك، بل لا يحتمل الخبر من حيث الوضع إلا الصدق، لاتفاق اللغويين والنحاة على أن معنى قولنا: قام زيد حصول القيام في الزمن الماضي. الثاني: المشهور أن الكذب الخبر المخالف للمخبر عنه ماضياً كان أو مستقبلاً خلافاً لأبي القاسم الزجاجي في كتاب الأذكار بالمسائل (النحوية). الثالث: أن قولهم الخبر ما يحتمل الصدق والكذب هل هو خاص بالكلام الذي له خارج عن كلام النفس أم يجري في لفظ (خبر) وقد اضطرب كلام الفقهاء في الثاني فعملوه في مواضع كثيرة خصوصاً بالصدق: ر: الزركشي: البحر المحيط ٧: ٧٨ و ٧٩.

منها. فإن قولهم الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به، حد غير مطرد، إذ يخرج عنه ما هو منه، وهو الخبر عن ما ليس بشيء، كالخبر، بأن لا يأتي مع الله تعالى، وأن لا بقاء للأجسام به يبقى إلى غير ذلك، وقولهم في الكذب إنه الخبر عن الشيء لا على ما هو به، أو على خلاف ما هو به حد قاصر غير مطرد، ولا منعكس وإنما قلنا: بأنه غير مطرد، لأنه يخرج عنه ما هو منه وهو الخبر عن ما ليس بشيء. كما تقدم. وأما أنه غير منعكس فلأنه يدخل فيه ما ليس منه. فإنه يلزم في الصدق أن يكون كذباً، لأنه قد يكون خبراً عن الشيء لا على ما هو به بل على خلاف ما هو به، فإن زيداً متى كان قادراً، عالماً، فأخبرنا عنه بأنه عالم، فإن هذا الخبر صدق. وإن كان خبراً عنه لا على ما هو به من صفته بكونه قادراً، وهو كونه عالماً، فإن كونه عالماً، ليس كونه قادراً، بل هو خلاف كونه قادراً. وقولهم في الكذب، أنه الخبر عن الشيء على ما ليس به حد قاصر، غير مطرد، إذ يخرج عنه ما هو منه، وهو الخبر عما ليس بشيء كما تقدم، ومنهم من حد الصدق والكذب، بأن قال: الصدق هو الخبر الذي يكون خبره على ما تناوله، والكذب هو الخبر الذي لا يكون خبره على ما تناوله، وهذان الحدان قاصران، غير مطردين، إذ يخرج عنهما الخبر الذي لا خبر له، وهو الخبر عما ليس بشيء كما تقدم. ومنهم من احتراز عن ذلك فقال في حدهما: إن الصدق هو الذي إذا كان له خبر، كان على ما هو به، أو على ما تناوله. والكذب هو الخبر الذي إذا كان له خبر، كان لا على ما هو به، أو لا على ما تناوله، أو على ما ليس به.

ومنهم من حد الصادق
والكذب، بأن قال:
الصدق هو الخبر الذي
يكون خبره على
ما تناوله.

وهذه الحدود أيضاً لا يصح شيء منها، إذ يدخل فيها ما ليس منها،
ويخرج عنها ما هو منها، فلا يصح فيها العكس^(١)، ولا الطرد، وذلك أنه
يلزم في الصدق، أن يكون كذباً، وفي الكذب، أن يكون صدقاً، وإنما قلنا:
ذلك لأن من حد الصدق، بأنه الخبر الذي إذا كان له خبر كان على ما
هو به، يلزمه أن يكون كل خبر صدقاً، لأن كل خبر إذا كان له خبر فإن
خبره يكون على ما هو به سواء تعلق به الخبر على ما هو به أو على ما
ليس به، فكان يلزم أن يكون الكذب صدقاً، وكذلك فمن حد الصدق
بأنه الخبر الذي إذا كان له خبر كان على ما تناوله، يلزمه أن يكون
الكذب صدقاً، وذلك أنه إذا قال القائل: العدم شيء فإن الخبر كذب،
لأن العدم ليس بشيء، إذ لا نية له أصلاً، وإنما هو انتفاء صفة الوجود،
وهذا الخبر لا خبر له، لكنه لو كان له خبر لكان خبره على ما تناوله فإنه
لو كان له خبر لكان خبره شيئاً، فكان يكون قوله: العدم شيء، صدقاً،
لأنه خبر لو كان له خبر كان على ما تناوله فيدخل في الحد ما ليس منه،
وكان يلزم أن يكون قول القائل: العدم ليس بشيء كذباً فيخرج من الحد
ما هو منه، ومن حد الكذب بأنه الخبر الذي إذا كان له خبر كان لا على
ما هو به ولا على ما تناوله وعلى ما ليس به، يلزم أن يكون الصدق
كذباً، فيدخل في الحد ما ليس منه، وكان يلزم أن يكون قول القائل:
العدم شيء صدقاً وأن لا يكون كذباً، لأنه ليس فيه حد الكذب، بل فيه

وكذلك فمن حد
الصدق بأنه الخبر
الذي إذا كان له خبر
كان على ما تناوله،
يلزمه أن يكون
الكذب صدقاً، فإذا
قال القائل: العدم
شيء فإن الخبر كذب،
لأن العدم ليس بشيء

(١) أن يوجد الحكم عند وجود وصف ويرتفع عند ارتفاعه، في صورة واحدة، ويعد شرطاً من
شروط صحة العلة المؤثرة، التي يدور معها الحكم وجوداً وعدماً ويسمى الجريان والدوران.
ر: قطب سائو: معجم مصطلحات أصول الفقه: ٢٧٠.

حد الصدق، على ما قدمنا بيانه، فيخرج من الحد ما هو منه، وذلك يقتضي بطلان هذه الحدود، فيجب أن يكون المعتمد في حد الصدق والكذب غير هذه الحدود، وهو أن يقال: الصدق هو الخبر الذي يكون خبره، أو ما يجري مجرى الخبر على ما تناوله، والكذب هو الخبر الذي يكون خبره أو ما يجري مجرى الخبر لا على ما تناوله.

وأما الفصل الثاني: وهو أن الخبر^(١)

لا يخلو من صدق أو كذب

الدليل على أن القسمة
في الصدق والكذب
دائرة بين النفسي
والإثبات، ولو صح ما
قاله الجاحظ لتناقض
قولنا: فلان يكذب
ولا يدري أنه يكذب

فالدليل على أن القسمة في الصدق والكذب دائرة بين النفسي والإثبات، ولا يجوز أن يكون جهلنا بكون الخبر صدقاً أو كذباً، مخرجاً له عن كونه على حد هذين الحكمين، وبعد لو صح ما قاله (الجاحظ)^(٢)

(١) قال الجمهور من الأصوليين، وعلماء العربية، وعلماء المعاني: والخبر هو إما صدق أو كذب، ولا قسم ثالث عندهم فالصدق ما طابق مقتضاه، كقولنا زيد قائم فمقتضاه حصول قيام زيد فإذا كان القيام حاصلًا من زيد، فقد طابق الخبر مقتضاه، وهو حصول القيام فكان صدقاً والكذب ما خالفه، نحو أن نقول قام زيد ولم يقم لأن مقتضاه حصول قيام زيد ولم يحصل، فلم يطابق مقتضاه فكان كذباً، ولو كان الخبر بذلك جاهلاً كون زيد لم يقم بل توهم أنه قام فأخبر بقيامه فإنه كذب وإن لم يعلم المتكلم به أنه كاذب هذا قول الجمهور. وقال الجاحظ: بل الجاهل ليس بصادق ولا كاذب قلت: وقد اختلف أهل المعاني، والبيان في ماعية الصدق والكذب فقال الجمهور منهم: إن الصدق هو ما طابق الواقع، وإن خالف الاعتقاد، والكذب ما خالف الواقع، وإن طابق الاعتقاد، وبهذه المقالة، قال جمهور الأصوليين. القول الثاني: إن الصدق ما طابق الاعتقاد، وإن خالف الواقع: ر: ابن المرتضى أحمد بن يحيى: مناهج الوصول إلى معيار العقول في علم الأصول: ص: ٤٦٤ و ٤٦٥.

(٢) الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ/ ٨٦٨م) هو: أبو عثمان عمرو بن بحر الكنتاني المعروف بالجاحظ: قال عنه أصحاب المقالات إنه من فضلاء المعتزلة ... فقد كان طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخط وروح بعبارة البليغة، وحسن براعته اللطيفة. وعاش الجاحظ في أيام المتوكل =

لنتناقض قولنا: فلان يكذب ولا يدري أنه يكذب. وقد عرف خلافه وعلى هذا قال تعالى: ﴿وَيَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ أَلَّا إِنَّهُمْ مُمَّ كَذَابُونَ﴾ [المجادلة: ١٨]. وهذه الجملة تفصيل في شرح هذا الكتاب.

الموضع الثاني: وهو الكلام فيما يوجب العلم منها، وما يوجب العمل، وما ليس يوجب واحداً منها، فقد ذكر في الكتاب، أن الأخبار، على ثلاثة أضرب. منها: ما يوجب العلم الضروري. ومنها ما يوجب العلم الاستدلالي، ومنها ما لا يوجب واحداً منهما. ثم هو على ضربين. منه ما يوجب العمل، ومنه ما لا يوجه.

أما الأخبار التي تكون طريقاً إلى العلم الضروري^(١) فهي الأخبار

والمعتصم أو بالأصح عاش أيام المعتصم وابنه التوكل الباسيين. له مسائل مستقل بها دون مفكري المعتزلة من معاصريه مثل قوله: إن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد. وليس للعباد كسب سوى الإرادة، وتحصل أفعاله طباعاً. ومنها قوله في أهل النار أنهم لا يخلدون فيها عذاباً بل يصيرون إلى طبيعة النار وكان يقول النار تجلب أهلها إلى نفسها دون أن يدخل أحد فيها. وكان مذهب الجاحظ أو مذهب الفلاسفة في مثل الصفات وفي إثبات القدر خيره وشره من العبد. وقد أشاد به من عاصره ومن جاء بعده أنه يكفي فخراً أن يكون تلميذ أبي إسحاق إبراهيم بن سيار النظام. من أهم مؤلفات الجاحظ الأدبية: (البيان والتبيين) في الأدب، و(الحيران) ففيهما كما في غيرهما تظهر عبقرية الجاحظ: ر: ترجمته في الشهرستاني: الملل والنحل: ص ٦٥-٦٦ زهدي جاز الله: المعتزلة: ص ١٥٣. (١) العلم الضروري هو العلم الذي لا يفتقر تحصيله إلى نظر ولا إلى استدلال وتعلمه العامة، ويسمى هذا العلم علم العامة، كعلم الإنسان بوجود نفسه، وعلمه أن الاثنين أكثر من الواحد، وأن المصنوع لا بد له من صانع. ٢- هو ما لزمت نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه الانفكاك عنه ولا الخروج منه ويقع بالحواس الخمس السمع والبصر والذوق والشم واللمس وبما علمه المخلوق ابتداء من غير إدراك حاسة من الحواس الخمس، كالعالم بحال نفسه، من صحته وسقمه وفرحه وحزنه وغير ذلك. ر: مصطلقى سائر: مصطلحات علم الفقه: ٢٩٥.

الموضع الثاني: وهو
الكلام فيما يوجب
العلم منها، وما
يوجب العمل، وما
ليس يوجب واحداً
منها.

المواترة وتجمع شروطها ثلاثة:

أحدها: أن يكون المخبرون كثرة.

وثانيها: أو يكونوا متساويي الأطراف، أو متقاربين في الكثرة.

وثالثها: أن يكونوا عالمين بما يخبرون عنه ضرورة.

وأما الأخبار التي تكون طريقاً إلى العلم الاستدلالي: فهي على ضربين منها: ما يكون طريقاً إلى العلم الاستدلالي، باعتبار حكمة المخبر، أو من يقره على ذلك، ومنها: ما يكون طريقاً إلى ذلك من دون هذا الاعتبار.

الأول الأخبار الواردة
عن الله تعالى وعن
رسوله ﷺ، أو عن
الامة، أو عن العترة،
والأخبار التي يخبر بها
آحاد الرجال بمحض
الرسول ﷺ.

فالأول: الأخبار الواردة عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ، أو عن الامة، أو عن العترة^(١)، والأخبار التي يخبر بها آحاد الرجال بمحضرة الرسول ﷺ فيما يتعلق بشريعته أو معجزاته ثم لا يقابل ذلك بإنكار، ولا تكذيب، أو ما يدعي عليه آحاد الرجال العلم به، أو المشاهدة له؛ بمحضرته، ثم لا ينكر ذلك. ونحو ذلك مما يحكيه الله تعالى في كتابه من الأخبار، عمن لم يثبت حكمته إذا عري ذلك عن تكذيبه والإنكار عليه.

الثاني: كان يخبر عدد
كثير يستحيل عليهم
التواطؤ واقتضال
الكذب، من أمر من
الأمور.

والثاني: كان يخبر عدد كثير يستحيل عليهم التواطؤ واقتضال الكذب، عن أمر من الأمور، مما يتجلى الحال فيه ولا يدخله طريقة اللبس، فإننا متى فرضنا أن العلم الضروري لم يحصل بخبرهم، فإنه يمكن

(١) هم أولاد الإمام علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وآله. ر: سائو: مصطلحات علم أصول الفقه ٢٧٩.

الوصول إليه بالاستدلال، ونحو أن يخبر المخبر الواحد^(١) بمحضرة العدد الكبير، الذين وصفنا حالهم عن خبر حاله، ما وصفنا ويدعي عليهم العلم بذلك أو المشاهدة له، فيقرونه على ذلك ولا يقابلون دعواه بإنكار ولا تكذيب، إلى غير ذلك. وأما ما لا يكون طريقاً إلى العلم، ويكون موجباً للعمل، فهو خبر الواحد، إذا جمع شروطاً ثلاثة:

أحدها: أن يكون الراوي عدلاً ضابطاً لما يرويه.

أحدها: أن يكون الراوي عدلاً^(٢) ضابطاً لما يرويه، وثانيها: أن لا يكون الخبر متناولاً لأمر من حقه متى صح أن يكون ظاهراً مستتراً. وثالثها: أن لا يكون معارضاً بشيء من الأدلة العقلية والسمعية.

وثانيها: أن لا يكون الخبر متناولاً لأمر من حقه متى صح أن يكون ظاهراً مستتراً.

وأما ما لا يوجب العمل من ذلك فهو ما لم تتكامل فيه هذه الشروط من أخبار الأحاد. وبيان صحة ما ادعينا في هذه الأقسام يجيء في أثناء المسائل.

وثالثها: أن لا يكون معارضاً بشيء من الأدلة العقلية والسمعية.

(١) قال الأكثر وخبر الواحد لا يفيد العلم ولا خبر الأربعة قال الأكثر: ويجوز حصوله بالخمس وقال أبو رشيد والمنصور بالله: لا يجوز حصوله بالخمس كالأربعة، أي بخبرهم. وحكى ابن الحاجب تردد القاضي الباقلاني في الخمسة، وقطع بنقض الأربعة وقيل: إنما يجوز حصوله بعشرين، والقاتل بذلك هو أبو الهذيل وقيل: مثلاً ثلاثمائة لا دونها تعداد أهل (بدر) فاعتبر هؤلاء بجواز هذا العدد. وأعلم إنما اختلفت الرواية في كتب المصنفين في أصول الفقه عن معتبري هذه الأعداد المذكورة، فأكثرهم روى أنهم يعتبرونها في جواز حصول العلم لا في وجوبه فعلى هذه الرواية لا يجوزون حصوله في دونه كما لا يجوزون في خبر الأربعة. ر: ابن المرتضى: منهاج الوصول. ص: ٤٧٤ و ٤٧٥.

الثاني: كان يخبر عدد كثير يستحيل عليهم التواطؤ واقتسام الكذب، عن أمر من الأمور.

(٢) العدل: يطلق على الشخص الذي يمتنع الكبائر ولا يصير على الصفات، ويغلب عليه صوابه، ويمتنع أيضاً كل ما يخل بالمروءة، حسب الأصناف والمادات. والعدل: الأمر الوسط بين طريقي الإفراط والتفريط. ر: مصطفى سنانو: معجم مصطلحات أصول الفقه: ٢٨١.

وأما الموضع الثالث: وهو الكلام في إقامة الدلالة على ما نذهب إليه في هذه الأقسام مفصلاً

فلهذه الجملة طرفان: تواتر، وآحاد.

أما الطرف الأول: فله جنبتان. الأولى: الكلام في أن الأخبار المتواترة طريق إلى العلم، والأخرى في شروطها.

أما الجنب الأولى: فلها شعبتان:

أحدهما: أن الأخبار المتواترة طريق إلى العلم الضروري. وثانيها: أنه لو لم يحصل تقدير، فإنه لا بد أن يحصل، استدلالاً.

وثانيها: أنه لو لم يحصل
تقديرًا فإنه لا بد أن
يحصل استدلالاً.

أما الشعبة الأولى: فاعلم أن ما ذهبنا إليه من ذلك هو مذهب الجمهور، وحكي الخلاف فيه عن البغداديين^(١) من المعتزلة، وأن الأخبار المتواترة، طريق إلى العلم الاستدلالي، وهو الذي نصره أبو الحسين.

(١) هم جماعة مدرسة بغداد الاعتزالية التي حدد معالمها بشر بن المعتمر الهلالي (ت: ٢٢٦هـ/ ٨٤٠م) وكانت هذه المدرسة زيدة الاتجاهات الفكرية، ولم رأي في الإمامة يختلف من مدرسة البصرة الاعتزالية التي كانت ترى أن الإمامة يمكن انعقادها في غير قريش، ويمكن انعقادها لأي واحد من الموالي ... وكانت تراتيب مواقع الخلفاء الراشدين حسب التسلسل الزمني الأول والثاني والثالث ثم أخيراً الرابع؛ بينما كان البغداديون يرون أن الخليفة الرابع هو صاحب حق في أن يكون قبل الثلاثة لاعتبارات عقدية لديهم مستقاة من القرابة بالرسول عليه السلام وبما لديهم من نصوص تؤكد هذه الأحقية للإمام علي عليه السلام. ر: عبد الستار الراوي: ثورة العقل: دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد. زهدي جار الله: المعتزلة: ص ١٤٢.

فأما (السمنية)^(١) فقد دفعوا العلم رأساً. وهؤلاء عدد قليل،
 (كالسوفسطائية)^(٢) يجوز أن يقع ذلك منهم بالتواطؤ على جحد
 الضرورة. فلا كلام عليهم، وإنما تكلم أبو القاسم، وأبو الحسين، ومن
 ينحو نحوهما. وجملة القول في ذلك: أن العلم الضروري، إنما يفارق ما
 ليس بضروري، بأن ما يكون استدلالياً، يحصل عن نظراً،
 واستدلال، والضروري لا يصح فيه ذلك. ولا شك أنه يمتنع علينا النظر

وجملة القول في ذلك:
 أن العلم الضروري،
 إنما يفارق ما ليس
 بضروري

(١) السمنية: قوم يسكنون في بلاد الهند لم فلسفة دهرية أو هم دهيون؛ يقولون بالتناسخ.
 ويرجعها بعض الباحثين الإسلاميين إلى منطقة (سومان) في أرض الهند، وقد سميت هذه
 المنطقة بهذه التسمية بسبب أن هذه الطائفة من الناس كانت تعبد صنماً يسمى (سونامان)
 وقد كسرهما السلطان عمود بن سيكتكين الغزنوي توفي عام ٤٢١هـ عندما فتح الهند. ر:
 تيسير التحرير: ٣١:٣. وقواتح الرحموت: ١١٣:٢. وتاج العروس: ٢٤١:٩.

(٢) مرت الفلسفة اليونانية بثلاثة أطوار: طور النشوء، وطور النضج، وطور الذبول. وكان كل
 طور على وقتين: يبدأ الطور الأول بالوقت المسمى عادة بما قبل سقراط وهو يمتاز بمحاولة
 تفسير العالم وفيه وضعت أسس الفلسفة النظرية أو القولية. والوقت الثاني: وقت
 السوفسطائيين وسقراط، وبعض تلاميذه ويمتاز باتجاه الفكر إلى مشاهج الجدل وأصول
 الأخلاق، وفيه وضعت بذور الفلسفة العملية أو الفعلية.. والطور الثاني يملؤه أفلاطون
 وأرسطو، فاشتغل أفلاطون بالمسائل الفلسفية كلها من نظرية وعملية وعصها وزاد
 عليها، وبلغ إلى حقائق جليلة، ولكنه مزج الحقيقة بالخيال والبرهان بالقصة، فلما جاء أرسطو
 عالج المسائل بالعقل الصرف ودفع بالفلسفة بأقسامها إلى الوضع النهائي. وكان هنالك
 جماعة من معلمي البيان سمو بالسفسطائية تشككوا في العقل وفي أصول الأخلاق وحاربهم
 سقراط، والتفت حوله تلاميذه فخاصوا كلهم في مسائل جدلية وخلقية كونت مواد الفلسفة
 العملية أو الفعلية. وكان هذا التطور متطابقاً مع التطور الطبيعي في الفرد، ينظر أولاً إلى
 الخارج ولا يتجه إلى الداخل إلا فيما بعد. ر: تاريخ الفلسفة اليونانية ص: ١٠ و ٤٤.
 والشهرستاني: الملل والنحل: هامش ص ٣٦٦.

في وجود (مكة) و(بغداد) كما يمتنع في وجود ما يشاهد سواء بسواء، قال رضي الله عنه: لأن أماره الضروري حاصلة في هذا العلم، لأنه لا يمكن دفعه عن النفس بالشك، والشبهة، مع انفراده، ولأن العالم مخبر الأخبار المتواترة، يعلم من نفسه أنه لم يكن قبل حصول العلم بذلك ناظرًا، ملتصقًا لحصول العلم بذلك بالنظر بل قد يحصل لمن يكمل عقله كالمراهقين، والصبيان، ولأن دلائلهم على ذلك لا يعرفها إلا عدد يسير من الناس. والعلم بمجرى الأخبار المتواترة، حاصل لعموم الناس، فلو كان العلم بذلك موقوفاً على معرفة تلك، لما عرفه إلا من عرفها ومعلوم خلافه.

وأما الشعبة الثانية: فهي قسمان: أحدهما: ما قدمنا، من خبر العدد الكثير الذي يستحيل عليه التواطؤ وافتعال الكذب، عن أمر من الأمور، فيما يتجلى الحال فيه، ولا يدخله طريقة اللبس، والثاني: خبر المخبر، بحضرة هذا العدد عن هذا المخبر ودعواه عليهم، العلم بذلك والمشاهدة له، وتقريرهم له، على ذلك.

فأما القسم الأول: قال رضي الله عنه: فقد اختلف أصحابنا فيه، فمنهم من قال: إن العلم الضروري يبعد أن لا يحصل عند ذلك وهو الأقرب لأن شروط الأخبار المتواترة التي يحصل عندها العلم الضروري متكاملة فيه، ومنهم من قال: قد لا يحصل العلم بمجرى بل يحتاج إلى النظر والاستدلال؛ وعلى كل حال فإنما متى فرضنا أن العلم الضروري لم

والعلم بمجرى الأخبار المتواترة، حاصل لعموم الناس

لأن شروط الأخبار المتواترة التي يحصل عندها العلم الضروري متكاملة فيه، ومنهم من قال: قد لا يحصل العلم بمجرى بل يحتاج إلى النظر والاستدلال.

يحصل بخبرهم فإنه يكون طريقاً إلى العلم الاستدلالي ، وقد حكى الخلاف في ذلك عن نفر من الملحدة، فإنهم أنكروا التواتر ومنعوا من صحة الاستدلال به، على المخبر، والذي يدل على بطلان قولهم، ما قد نقرر في عقل كل عاقل، من أن العدد الكثير، والجم الغفير الذي يستحيل عليهم التواطؤ، وافتعال الكذب، لا يجوز أن يخبروا، بخلاف ما يجردونه من أنفسهم؛ لأن استمرار ذلك وحصوله بالاتفاق، وحصوله بغير مواطاة، ولا بما يجري مجرى المواطاة محال؛ لأن الأمور الاتفاقية لا يجوز حصولها إلا على سبيل الندور، دون أن يستمر الحال فيها، فإذا أخبروا عن أمر مما يتجلى الحال فيه، ولا يتطرق إليه اللبس والاشتباه، علمنا أن الأمر في ذلك كما أخبروا، وإنما اشترطنا أن يكون المخبر عنه مما لا يدخله طريقة اللبس والاشتباه، لأن ما يجوز دخول اللبس والاشتباه فيه، يجوز اشتباهه على العدد الكثير، فيجوز أن يخبروا في ذلك عما اعتقدوا وظنوا لشبهة تدخل عليهم في ذلك، وإن لم يكن الأمر في ذلك على ما اعتقدوه أو ظنوه لشبهة تدخل عليهم في ذلك؛ فإن العدد الكثير قد أخبروا عن أن الله تعالى: جسم، وأنه تجوز رؤيته تعالى عن ذلك، ويوضح ما تقدم أن هؤلاء المخبرين، لو كانوا كذبة لم يخل إما أن يظنوا الصدق فيما أخبروا عنه أن الله تعالى جسم، وأنه تجوز رؤيته تعالى عن ذلك. يوضح ما تقدم أن هؤلاء المخبرين لو كانوا كذبة لم يخل إما أن يظنوا الصدق فيما أخبروا عنه أو لا يظنوا الصدق؛ بل يعلموا كونهم كذبة؛ والأول باطل؛ لأننا فرضنا الكلام فيما يكون الخبر فيه متعرياً عن وجوه اللبس. والثاني، باطل أيضاً؛ لأنه ليس يخلو إما أن يتفقوا على الكذب

وقد حكى الخلاف في ذلك عن نفر من الملحدة، فإنهم أنكروا التواتر ومنعوا من صحة الاستدلال به، على المخبر.

فإن العدد الكثير قد أخبروا عن أن الله تعالى: جسم، وأنه تجوز رؤيته تعالى عن ذلك.

والفرية لداع، أولا لداع. والثاني: باطل. فإن العالم بما يفعله لا يجوز أن يفعله لغير داع بالاتفاق. والداعي إما داعي رهبة، أو رغبة، وكل ذلك يرجع إلى الدين أو الدنيا. ومعلوم أنه لا داعي إلى ذلك من طريق الدين، مع ما في جبلة الخليفة وفطرة البشرية، من استقباح الكذب في الجملة والنفور عنه، وإثارة الصدق، فكيف يتفقون عليه، لذلك؟

والحال ما قلناه؛ وداعي الدنيا لا يجوز أن يتفقوا لأجله على افتعال الكذب، متى فرضنا بلوغهم في الكثرة، مبلغاً عظيماً، فإنهم لو رغبوا أو رهبوا لظهر الإرغاب، والإرهاب، وأيضاً فمجرد الرغبة، والرهبة لا تصرف عن الأخبار للخواص، والثقات، والأخوان، بخلاف ما ظهر ثم لا يلبث أن تضيع، وتشيع، ومتى قيل لنا جوزوا أن لا يذيع ولا يشيع، قلنا: لا يجوز ذلك أصلاً؛ بل يعلم خلافه ضرورة في مجرى العادات فلماذا لا بد من داع ولا شيء إلا العلم بكونهم صادقين فإن ذلك يستقل داعياً مع ما ينضم إليه من اشتغال البال بذلك.

وأما القسم الثاني: فلا خلاف بين أصحابنا أنه طريق للعلم الاستدلالي^(١)

ووجه ذلك أن العدد الكثير الذين وصفنا حالهم لا يجوز أن يستكتوا عن النكير على من يدعي بحضرتهم عليهم العلم بأمر من الأمور، مما

(١) الاستدلال: هو ترتيب علوم يتوصل بها إلى علم آخر فكل ما وقف وجوده على ترتيب علوم فهو مستدل عليه، والعلم الواقع بالتواتر هذه سبيله. ر: الكلوثاني: التمهيد في أصول الفقه. ٢٤:٣ و ٤.

لأنه لا يجوز إيمان
بتقوا على الكذب
والفرية لداع، أولاً لداع.
والثاني: باطل. فإن
العالم بما يفعله لا يجوز
أن يفعله لغير داع
بالاتفاق. والداعي إما
داعي رهبة، أو رغبة،
وكل ذلك يرجع إلى
الدين أو الدنيا.

ووجه ذلك أن العدد
الكثير الذين وصفنا
حالهم لا يجوز أن
يستكتوا عن النكير
على من يدعي
بحضرتهم عليهم العلم
بأمر من الأمور.

يتجلى الحال فيه، ويظهر، ولا يدخله طريقة اللبس، والاستنباه، أو المشاهدة له، وهو مع ذلك كاذب في دعواه، ولا يكذبونه، لأن ذلك إنما يجوز اتفاقه منهم بمواطاة، أو ما يجري مجرى المواطاة، ونحن فرضنا الكلام في عدد يستحيل عليهم ذلك، ومثاله أن يدعي الرجل على من شهد الجامع في ملائمتهم وهم ألوف سقوط الخطيب من المنبر على رئيس المصر فاندقت عنقه.

الكلام في شروط

التواتر ثلاثة:

١- أن يكون المخبرون كثرة
٢- أن يتساي أطراف
النقطة. أن يعلموا حال
سا يخبرون عنه
ضرورة. وزاد بعضهم
شروطاً: أن لا يكون
المخبرون فساقاً.

وأما الجنبية الثانية: وهي الكلام في شروط التواتر^(١)، فقد ذكرنا أنها ثلاثة. أحدها: أن يكون المخبرون كثرة. والثاني: أن يتساي أطراف النقطة. وثالثها: أن يعلموا حال ما يخبرون عنه ضرورة، وزاد بعضهم شروطاً: أن لا يكون المخبرون فساقاً، أو أن يكون فيهم معصوم في الجملة، ومنها: أن يكون القدر المعتد به قدر معلوماً، ثم اختلفوا فمنهم من اقتصر على الخمسة، ومنهم من اعتبر بعشرين، وخمسة وعشرين، وأربعين، وسبعين، وثلاثمائة على ما سيجيء.

ومنها: أن لا يجمعهم
بلد، ولا يحصرهم عدد.

ومنها: أن لا يجمعهم بلد، ولا يحصرهم عدد. ومنها: أن تختلف

(١) ليس في التواتر عدد محصور، وقال بعض الناس هم خمسة فصاعداً، ليزيدوا على عدد الشهود، وهو قول الجبائي، وقال بعضهم: اثنا عشر بعدد النقباء، وقال بعضهم: سبعون، بعدد أصحاب موسى، وقال بعضهم: ثلاثمائة وكسر، بعدد أصحاب رسول الله صلى الله عليه يوم بدر. لنا هو أن التواتر ما وقع العلم الضروري بخبره، وهذا لا يختص بعدد، وإنما يوجد ذلك في جماعة لا يصح منها التواطؤ على الكذب، فوجب أن يكون الاعتبار بذلك. ر: الشيرازي: التبصرة: ٢، ٢٩٥.

أنسابهم فلا يكونوا بني أب واحد. ومنها: أن لا يكونوا عمولين على الإخبار كرهاً. ونحن نتصفح هذه الجملة شيئاً فشيئاً إن شاء الله تعالى.

أما الشرطان الأولان من الشروط المعبرة، في الكتاب، فظاهران ولا خلاف فيما نعلمه على الجملة. واختلفوا في أن ذلك هل يشترط حتماً في العلم الحاصل بالإخبار حتى لا يقع خلافه أم لا؟ فالظاهر من قول الجمهور اشتراط ذلك بكل حال، والمحكي عن النظام: أن خبر الواحد يوجب العلم الضروري إذا قارنه بسبب.

وقال أهل الظاهر: إنه يوجب العلم وذلك هو المحكي عن السيد الإمام المؤيد بالله^(١) عليه السلام هذا ما ذكره في الكتاب، والظاهر من هذه الحكاية أنه لا يشترط السبب، وكذلك أهل الظاهر، وإليه ذهب إمامنا المنصور بالله صلوات الله عليه. واحتج الأولون، بأن خبر الواحد، لو أوجب العلم لاستمرت الحال فيه حتى يقع بخبر كل أحد متى كان صادقاً، وعالمًا، مما أخبر عنه ضرورة، لأن ما يكون طريقاً يستمر كسائر

(١) أبو الحسين: المؤيد بالله (ت: ٤١١ هـ / ١٠٢٠ م) هو: الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين، بن هارون ابن الحسين، بن محمد، بن هارون بن محمد، بن القاسم بن الحسن، بن زيد، بن الحسن، بن علي بن أبي طالب عليه السلام. وهو في الكلام والفقه بمنزلة عظيمة، وكان جامعاً لحصال الخلافة، وبإيمانه خلق كثير. وقد خرج بالديلم قرأ عليه كثيرون، يحكى أن قاضي القضاة تابعه، وله كتب كثيرة الانتفاع بها، مثل التجريد والإفادة، والبصرة، وغير ذلك وقد توفي في الديلم، وقبره مشهور مزور: ر: ترجمته في: شرح الأزهاري: ٤. الدر الفريد: ٢٧. فضل الاعتزال: وطبقات المعتزلة: ٣٧٦.

أما الشرطان الأولان
من الشروط المعبرة،
في الكتاب، فظاهران
ولا خلاف فيما نعلمه
على الجملة.
والمحكي عن النظام: أن
خبر الواحد يوجب
العلم الضروري.

طرق العلوم الضرورية، إلا أن هذا لا يستمر في كل موضع فإن الناس يختلفون في التجارب ففيهم من يكفيهم يسير الخبرة وفيهم من لا يجديهم إلا الخبرة الطويلة.

وأما الشرط الثالث: فظاهر وقد بيناه.

أن يكون المخبرون
مؤمنين، فاعلم أن هذا
غير معتبر في حصول
العلم بل يحصل وإن
كانوا كفاراً، أو فساقاً،
وهو مذهب الجمهور
وحكى عن الشيخ
محمد بن الهليل.

وأما الشرط الرابع: وهو أن يكون المخبرون مؤمنين، فاعلم أن هذا غير معتبر في حصول العلم بل يحصل وإن كانوا كفاراً، أو فساقاً، وهو مذهب الجمهور وحكى عن الشيخ محمد بن الهليل، المأذول، أنه لا بد من عدد فيهم معصوم. وقالت الإمامية: لا يقع إلا بخبر معصوم. والذي يدل على فساد ذلك ما قد علمنا ضرورة من أخبار الملوك الماضية والبلدان النائية عن أقطار الإسلام وإن لم يتصل ذلك إلا بنقل الكفار.

وأما الشرط الخامس: وهو اشتراط قدر من العدد^(١) مخصوص، فاعلم أن من يعتبر خمسة وعشرين، وأربعين، وسبعين، ونحو ذلك،

(١) للتواتر ثلاثة شروط: الأول: أن يخبروا عن علم ضروري مستنداً إلى محسوس، إذا لو أخبرنا الجمل الغفير بخبرهم. الثاني: أن يستوي طرف الخبر ووسطه في هذه الصفة، وفي كمال العدد، لأن خبر كل عصر يستقل بنفسه فلا بد من وجود الشروط فيه، ولأجل ذلك لم يحصل العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى عليه السلام تكذيب كل ناسخ لشريعته، الشرط الثالث: في العدد الذي يحصل به التواتر، واختلف الناس فيه، فمنهم من قال يحصل باثنين، ومنهم من قال يحصل بأربعة، وقال قوم بخمسة، وقال قوم بعشرين، وقال آخرون بسبعين، وقيل: غير ذلك، والصحيح أنه ليس له عدد محصور. ر: ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر: ٩، ٨٨.

فتحكم. وربما أشار أهل الأربعين إلى اعتبار عدد حاضري الجمعة وهذا بناء الأصول على الفروع، من غير مناسبة، ولا علاقة، وأصحاب السبعين، إلى قوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ [الأعراف: ١٥٥]، وأصحاب مئة إلى عدد أهل (بدر) وهذا على أنه جهل كما ترى غلط، وما هذا حاله لا يعرج عليه لظهور فساده.

وأما الشرط السادس:

وأما الشرط السادس: وهو أن لا يحصرهم عدد، ولا يجمعهم بلد، فلا وجه له، بل لو أخبرنا من يحضر الجامع بحادث منع الناس الصلاة، كحصر المصلى، والخطيب عن تمام الصلاة، أو الخطبة لصديقناهم باضطراب نعلمه وإن حوهم مسجد فضلاً عن بلد.

وأما الشرط السابع:

وهو أن لا تنفق أنسابهم فلا معنى له، فإن أنسابهم فلا معنى له، فإن القبيلة الواحدة تجمع العدد الكثير، الجم الغفير، الذي يمتنع معه التواطؤ، ويحصل معه العلم الضروري، وأما امتناع الإكراه، فذلك يعلم بالعدد الكثير لو كان إكراه لظهور أيضاً.

ويحصل معه العلم الضروري.

وعلى الجملة فإن الحجة إنما تقوم على العبد بما علم ولا اعتبار بما سوى ذلك من عدد، أو صفة، وذلك لأن العلم الضروري، فعله سبحانه، فيفعله متى شاء، أو على أي وجه شاء، فاعتبار الشرائط والأوصاف فضل في الباب.

وأما الطرف الثاني: وهو الكلام في الخبر المنقول بالآحاد^(١)، فالكلام منه يقع في موضعين:

في الخبر المنقول
بالآحاد، فالكلام منه
يقع في موضعين:
جواز التعبدية.
والثاني: في شروط
العمل عليه.

أحدهما: في جواز التعبد به، والثاني: في شروط جواز العمل عليه.

أما الفصل الأول: فذهب الجمهور إلى جوازه، وقال قوم إن العقل^(٢) منع من ذلك وهو قول طائفة من الإمامية، وطائفة من البغدادية: وقوم من الخوارج. والذي يدل على صحة ما ذهب إليه الجمهور، أن خبر الواحد، متى تكاملت شرائطه مؤد إلى الظن، لأن الراوي، الثقة العدل، في ظاهر أمره، الذي لم يعلم له ريبة في دينه، تخرج في عدالته، وتفتح باب التهمة عليه، إذا روى عن النبي ﷺ فإن العقول تقضي بتغليب صدقه على كذبه، وصحة ما رواه على فساد، كما أن من خبر من عُرف بالثقة والأمانة، من الناس يقتضي غالب الظن في أمور

(١) خبر الآحاد: هو ما رواه عن الرسول صلى الله عليه وآله، أو إثنان، أو جمع لم يبلغ حد التواتر وروى عن ذلك الراوي مثله، وهكذا متى وصل إلينا ليسند طبقات آحاد لا جموع التواتر ويسمى هذا الخبر خبر الخاصة، وذلك لكونه غيراً لا يعلمه العامة، وإنما يعلمه الخاصة من العلماء ولكون العالم استفاد منه علماً غير ضروري وإنما نظري: ر: سائو: معجم مصطلحات أصول الفقه: ١٩٣.

(٢) أما العقل، فلأنه أصل الضبط، والتكليف هو الوازع عن الكذب، فمن لا تكليف عليه هو آمن من عذاب الله تعالى في كذبه فيقدم عليه، ولا يحصل الوثوق به، وتعمل المصبي جائز، لأنه إنما يقبل أداله، وروايته بتعدي بلوغه، وحصول التكليف الوازع في حقه، وكذلك تحمل الكافر، والناسق، ويؤدون إذا زالت هذه النقائص عنهم، فإن من حصل له العلم بشيء جاز له الإخبار عنه ولا تضره الحالة المقارنة لحصول العلم. ر: القرافي: شرح المحصول: ص: ٣٥٩.

الدنيا، ومعاملاتها، نحو أسعار الأمتعة، ومقادير المكيلات، والموزونات، وغير ذلك حتى يصير جانب صدقه أغلب عند العقلاء من جانب كذبه، وهذا ظاهر، وغير ممتنع أن تتعلق مصلحتنا بالعمل على الظن الغالب، كما تتعلق بالعمل على العلم، ولهذا يلزم المسافر سلوك طريق، وتجنب أخرى، إذا أخبره من يثق بخبره بسلامة هذه وخفاة تلك، وذلك يقضي بصحة ما قلناه.

وأما الفصل الثاني: وهو أن التعبد به قد ورد، فقد ذهب الأكثر إلى ذلك

اختلفوا في ورود التعبد به، فقال ابن سريج: ورد عقلاً.

وقال أبو الحسين: ورد عقلاً وسمعاً.

وقال جمهور العلماء:

إنما ورد سمعاً، وذهب آخرون إلى أن التعبد به لم يرد.

ومنهم من قال قد ورد بترك العمل عليه.

واختلفوا فقال ابن سريج: ورد عقلاً: وقال أبو الحسين: ورد عقلاً وسمعاً: وهو اختياره رضي الله عنه. وقال جمهور العلماء: إنما ورد سمعاً: وذهب آخرون إلى أن التعبد به لم يرد. ومنهم من قال قد ورد بترك العمل عليه، واستدل في الكتاب بطريقين، عقلي، وسمعي. أما العقل فهو أن العقلاء يعلمون بعقولهم، وجوب العمل على خبر الواحد، في العقليات، ولا يجوز أن يعلموا وجوب ذلك، وحسنه بعقولهم، إلا وقد علموا العلة التي لأجلها وجب ذلك أو حسن، ولا علة لذلك، إلا أنهم قد ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعمل فهذا موجود في خبر الواحد الوارد في الشرعيات فوجب العمل به، فأما الشرع، فالكتاب، والسنة، والإجماع.

اما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، ووجه الاستدلال بالآية، أن الله تعالى أوجب على كل فرقة أن ينفر منها طائفة للإنذار، والثلاثة فرقة. فيجب أن تخرج منها طائفة. والطائفة في الثلاثة، واحد، أو اثنان، هذا ما ذكره في الكتاب وهو بعيد جداً. فإن ضرورة اللغة والعرف تمنع من تسمية الرجل طائفة، وكذلك الاثنان، ومتى تقرر هذا في اللسان، وجب حمل الفرقة التي تخرج منها الطائفة على أكثر من الثلاثة، لا محالة كما إذا قال القائل ليخرج من كل طائفة، جماعة، وجب حمل الطائفة على عدد كثير، يكون اسم الجماعة منطلقاً على بعض منها، والأحسن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَدْنَىٰ قُلٍّ أَدْنَىٰ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ٦١]، والمعلوم أن المراد بذلك آحاد المؤمنين، فهو للجنس لا للعموم، وذلك باتفاق المفسرين وعلى ما يشهد له سبب النزول؛ ووجه الدلالة أن الله تعالى، مدحه ﷺ على تصديق المؤمنين فيما يخبرون به، وقد أخذ علينا التأمسي به عليه السلام فثبت ما ومنه.

وإن اللغة والعرف منع من تسمية الرجل طائفة، وكذلك الاثنان، ومتى تقرر هذا في اللسان، وجب حمل الفرقة التي تخرج منها الطائفة على أكثر من الثلاثة، لا محالة كما إذا قال القائل ليخرج من كل طائفة، جماعة، وجب حمل الطائفة على عدد كثير، يكون اسم الجماعة منطلقاً على بعض منها، والأحسن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أَدْنَىٰ قُلٍّ أَدْنَىٰ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ٦١]، والمعلوم أن المراد بذلك آحاد المؤمنين، فهو للجنس لا للعموم، وذلك باتفاق المفسرين وعلى ما يشهد له سبب النزول؛ ووجه الدلالة أن الله تعالى، مدحه ﷺ على تصديق المؤمنين فيما يخبرون به، وقد أخذ علينا التأمسي به عليه السلام فثبت ما ومنه.

وأما السنة فهو ما روي أن النبي ﷺ كان يبعث عماله إلى الأنفاق ليعمل الناس بأخبارهم، فإنه كان يبعثهم لقبض الزكوات والأعشار، وتعريض سائر الأحكام كبعثة (معاذ) إلى اليمن، وغيره من عماله وذلك ظاهر من حاله ﷺ.

وأما الإجماع: فهو أن الصحابة أجمعوا على العمل بخبر الواحد.

وأما الإجماع: فهو أن الصحابة أجمعوا على العمل بخبر الواحد، لأنه

لما اشتبه عليهم وجوب الغسل من التقاء الحثانين رجعوا إلى أزواج النبي ﷺ، وطلب أبو بكر^(١) الحكم في الجدة ورجع في توريثها إلى خبر المغيرة^(٢) ونقض قضية قضاها بخبر رواه (بلال)^(٣) وقال عمر^(٤): ما أدري ما أقول في أمر المجوس؟ وكثرت مسائلته عن ذلك فلما روى له (عبد الرحمن بن عوف)^(٥) عن النبي ﷺ: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» صار إلى ذلك، وكان يرى أن لا شيء في الجنين، إذا خرج ميتاً، وفيه الدية إذا خرج حياً. ثم ترك ذلك بخبر (حمل بن مالك):^(٦) بعد أن ناشد الصحابة وكان لا يورث المرأة من دية زوجها، ثم ترك ذلك بخبر

(١) هو: أبو بكر الصديق عبدالله بن أبي قحافة (ت: ١٣هـ / ٦٣٤م) ولي الخلافة ستين ونصف وقيل: وأربعة أشهر. ر: ترجمته في ابن سعد ٢: ٢٢٤ - ٢٢٨. خليفة بن خياط ٣٨: ١. والكتب التي ترجمت للخليفة الأول لا تعد ولا تحصى وهو أعرف من أن يعرف.
(٢) هو: المغيرة بن شعبه بن أبي عامر الثقفى: أبو عيسى، من دهاة العرب، توفي سنة تسع وأربعين، أو خمسين. ر: ترجمته في: النيسابوري: الإصابة: ٣: ٤٣٠ - ٤٣٢. الذهبي: العبر: ١: ٥٦.

(٣) بلال بن رباح الحبشي مؤذن الرسول صلوات الله عليه (ت: ٢٠هـ / ٦٤١م) ر: ابن سعد: الطبقات: ٣: ٢٣٢. خليفة بن خياط ١: ٤١. ابن عبد البر: الاستيعاب ١: ٧٨ ابن الأثير: أسد الغاية: ١: ٢٤٣.

(٤) أبو حفص أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (ت: ٢٣هـ / ٦٤٣م) هو ثاني الخلفاء الراشدين، أعز الله به الإسلام، كان عادلاً صلياً في دين الله. طعن أبو لؤلؤ غلام المغيرة بن شعبه للبال بقين من شهر ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين، وله ثلاثة وستون سنة. ر: شذرات الذهب: ٨: ٣٣. ولعمرو بن الخطاب، وأمثاله من الخلفاء تراجم لا تحصى، وهو لا يحتاج إلى تعريفات أو تراجم.

(٥) عبد الرحمن بن عوف (ت: ٣٢هـ / ٦٥٢م) هو عبد الرحمن بن عوف بن عبد بن الحارث بن زهرة القرشي، أحد العشرة أسلم قديماً، وهو معروف في قضية الحكم في كيفية معاملة المجوس، له ترجمة في: ابن حجر تقريب التهذيب: ٤٩٥.

(٦) هو: أبو نضلة حمل بن مالك بن النابغة بن جابر بن ربيعة بن كعب بن الحرث، ينتهي نسب إلى هليل، نزل البصرة وكان له بها دار، ذكره مسلم بن الحجاج فيمن روى عن النبي ﷺ من أهل المدينة وعده غيره من البصريين: له ترجمة في: الذهبي: تهذيب الأسماء: ١: ١٦٩ - ١٧٠.

لما اشتبه عليهم
وجوب الغسل من
التقاء الحثانين ورجعوا
إلى أزواج النبي ﷺ،
وطلب أبو بكر الحكم
في الجدة ورجع لي
توريثها إلى خبر
المغيرة.

الضحاك بن قيس^(١) وكان يجعل في الأصابع نصف الدية^(٢)، ويفاضل بينها، فيجعل في الإبهام خمس عشرة من الإبل، وفي البنصر تسعاً، وفي الخنصر ستاً، وفي الباقيتين عشراً عشراً، فلما روي له في كتاب النبي ﷺ لعمر بن حزم أن في كل إصبع عشراً من الإبل، رجع عن رأيه، وقال أمير المؤمنين علي عليه السلام: (كنت إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً ما شاء أن ينفعني، فإذا حدثني به غيره استحلفت، فإذا حلف صدقته، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر) وسأل المقداد^(٣) أن يسأل النبي ﷺ عن الذي ثم أخبره عنه ﷺ بالحكم فعمل عليه، إلى غير ذلك.

(١) الضحاك بن قيس (ت: ١١١هـ/ ٦٥٤م) هو: الضحاك بن قيس بن خالد الفهري، أخو فاطمة بنت قيس أبو أنيس. ر: ترجمته في: طبقات ابن سعد: ٧: ٤١٠. نسب قريش: ٤٤٧. السير: ٣: ٢٤١. أسد الغابة: ٣: ٣٧٠. الكامل: ٤: ١٤٩. البداية والنهاية: ٨: ٢٤١. التهذيب: ٤: ٤٤٨. خلاصة تهذيب الكمال: ١٤٩. مشاهير علماء الأمصار، وأعلام فقهاء الأقطار: ص ٩١.

(٢) من ذلك أن عمر رضي الله عنه كان قد قضى بالإبهام بخمس عشرة من الإبل، وفي التي تليها بعشر وفي الوسطى بعشر، وفي التي تلي الخنصر بسبع، وفي الخنصر بست، حكم بذلك لما عرف أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، قد قضى في اليد بخمسين، وكانت اليد خمسة أطراف مختلفة الجمال والمنافع، فحكم عمر لكل واحد من الأطراف بقدره من دية الكف، وهذا يعتبر قياساً على الخبر، ووافقه من سمع من الصحابة على ذلك، فلما علم بكتاب عمرو بن حزم في الديات، حيث أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال فيه: وفي كل إصبع مما هنالك عشر من الإبل، رجع إليه، ورجع إليه من وافقه من الصحابة. ر: النملة: الجامع لمسائل أصول الفقه: ص: ١٣١-١٣٢.

(٣) المقداد بن عمرو (ت: ٣٣هـ/ ٦٥٣م) هو: المقداد بن عمرو بن ثعلبة الكندي البهراني، كنيته أبو مبيد، وهو الذي يقال له: المقداد بن الأسود كان في حجر الأسود بن عبد يغوث، فنسب إليه وكان عمرو أبو المقداد حالف كندة، فلذلك قيل: المقداد بن عمرو والكندي. مات بالجرف سنة ثلاث وثلاثين، فحمل على أعتاق الرجال إلى المدينة، وصلى عليه عثمان بن عفان، وكان له يوم مات نحواً من سبعين سنة. ر: ترجمته في: التجرید: ٢: ٩٢. السير: ٣٨٥: ١، ٣٨٩. الإصابة: ٣: ٤٥٤. الثقات: ٣: ٣٧١.

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في شروط

العمل على خبر الواحد^(١)، فهي أربعة:

أما شروط العمل على
خبر الواحد فهي أربعة:
أن يكون الراوي عدلاً
مستوراً. أن يكون
ضابطاً لما يرويه. أن لا
يكون الخبر لشيء من
شأنه لو صح أن يكون
ظاهراً مشهوراً، وأن لا
يعارض شيئاً من
الأدلة.

أحدها: أن يكون الراوي عدلاً مستوراً. وثانيها: أن يكون ضابطاً لما يرويه. وثالثها: لا يكون الخبر متناولاً لشيء من شأنه لو صح أن يكون ظاهراً، مشهوراً. ورابعها: أن لا يعارض شيئاً من الأدلة. وقد شرط بعض أهل العلم في قبول خبر الواحد شروطاً أخرى. منها: أن يكون راوي الخبر اثنين فصاعداً. ومنها: أن يكون مسنداً. ومنها: أن لا يكون مدلساً. ومنها: أن لا ينكره من أسند إليه. ومنها: أن لا يرسله غيره. ومنها: أن لا يرويه غيره موقوفاً، وقد رفعه هو. ومنها: أن لا ينفرد بزيادة. ومنها: أن لا يختلف في اسم الراوي.

أما الشرط الأول: فاعلم أن لا خلاف في اشتراط العدالة^(٢) في

الجملة، وإنما الخلاف في القدر المأخوذ به في ذلك، فمنهم من اكتفى في

(١) خبر الواحد حجة في أربعة مواضع: خالص حق الله تعالى ما ليس بعقوبة، وخالص حق العبد ما فيه إلزام محض. وخالص حقه ما ليس فيه إلزام. وخالص حقه ما فيه إلزام، من وجه. أما الأول فيقبل فيه خبر الواحد، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله، قبل شهادة الأعرابي في هلال رمضان. وثانيها: أن يكون ضابطاً لما يرويه. وأما الثالث: فيقبل فيه خبر الواحد عدلاً كان أو فاسقاً، ونظيره المعاملات. وأما الرابع: فيشترط فيه إما العدد أو العدالة عند أبي حنيفة - رضي الله عنه - ونظيره العزل والحجر: الشاشي: الأصول: ٢٧٨، ٥.

(٢) ومنها العدالة: والعدل لغة: التوسط، وضده الجور. وفي الاصطلاح: أهلية قبول الشهادة، وهي محافظة دينية، وقيل: هيئة في النفس تحمل على ملازمة التقوى، والمروةة ليس معها بدعة، وإنما يتخفف بها الكبار، وترك الاصرار على الصغائر، وبعض الصغائر وبعض المباح: ابن الحاجب: منتهى الوصل والأمل، في علمي الأصول والجدل: ٧٧.

قبول الرواية، بأن يكون مسلماً، حملاً على الظاهر، وإن كان مجهولاً، لم يختبر حاله. والظاهر من مذهب شیوخنا كافة، أن خبر المجهول^(١) لا يقبل. والذي يدل على ذلك أن الأصل في قبول الرواية في الأعمال إنما هو إثمار الظن الغالب. وخبر المجهول لا يحصل به الظن الغالب، فإن إماره هذا الظن الغالب إنما هو ستره، وعفافه، وثقته، وأمانته، وذلك إنما يظهر متى صحبتناه، وخبرناه، لا بغير ذلك.

ويتبع هذه الجملة ثلاثة فصول.

فصل: وقد أجري هذا الاسم على من لم يعرف مخالطة العلماء، والأخذ عنهم، وغشيان مجالسهم. وهذا عندنا لا يقدح في خبره، لأنه لا يسقط عدالته، ولا يبطل أمانته فجاز العمل على روايته.

واختلفوا في قبول خبر الفاسق من جهة التأويل، فذهب الفقهاء بأسرهم إلى أنه يقبل خبره.

فصل: واختلفوا في قبول خبر الفاسق^(٢)، من جهة التأويل، فذهب الفقهاء بأسرهم إلى أنه يقبل خبره، وهو مذهب القاضي، وأبي رشيد وذهب أبو علي، (وأبو هاشم)، إلى أنه لا يقبل. قال القاضي: ومذهبهم

(١) الخبر المجهول: ما لا يعرف خال روايته، أو حقيقتهم. والتدليس فيه: أن يطلقه الراوي عن عاصره ولم يسمعه منه وهو مثل أن يقول: حدث فلان أو عن فلان أنه أخبر أو قال: ولا يقول: أخبرني، أو حدثني، أو سمعته يقول: أخبرني، أو حدثني، أو سمعته يقول: فهذا لا يمكن تكذيبه قطعاً، وفيه إيهام أنه سمعه ممن يجهل خبره. ر: الجويني: ٥٦-١٤.

(٢) الفاسق قطعاً بتأويل إن كان عن يدين بالكذب، كالمخاطبة فلا يختلف فيه، وإن كان كفسق الخوارج ونحوه من الواضحات، فالأكثر على قبول شهادته وروايته، وذهب القاضي، والجبائي، وأبو هاشم إلى ردعها، وهو المختار. ر: ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل، في علمي الأصول والجلد. ص ٧٨.

أقيس، ومذهب الفقهاء أقرب إلى الأثر: وجه ما قاله الفقهاء بأسرهم إجماع الصحابة على قبول خبر الفاسق المتأول، لأن الفتنة لما وقعت في الصحابة فدارت رحاها، وشبت لظاها، كان بعضهم يحدث عن بعض، ويسند الرجل إلى من يخالفه، كما يسند إلى من يوافقه، من غير تكبر، من بعضهم على بعض فكان إجماعاً، وجه القول الآخر، أن الفاسق من جهة التأويل، كالفاسق من جهة التصريح.

وقد ثبت ردّ رواية المصريح بالفسوق فكذلك المتأول، والجامع بينهما خروجهما من ولاية الله، إلى عداوته، ولأن من عرف في معاملاته على سادات الإسلام، من المهاجرين، والأنصار كامير المؤمنين، وغيره أولى، أن لا يقبل خبره. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُرْكُوا لِأَيِّ الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسْكُمُ النَّارُ﴾ [هود: ١١٣]، يمنع من ذلك لأن العمل على روايته ركون إليه. وقوله عليه السلام: «إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون عنه دينكم»^(١) يؤكده.

وقد فرق بين المصريح والمتأول، بأن الفاسق المتأول يعتقد تحريم الكذب ولا يتجاسر على الإقدام عليه مع العلم بأنه كذب، فوجب قبول

(١) عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم»، وبه قال: أخبرنا أبي رحمه الله تعالى، قال: أخبرنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، قال: حدثنا: محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه عن حماد بن عيسى، عن عمر بن أذينة، عن إبان بن أبي عياش، عن سليم بن قيس الهلالي أن رسول الله ﷺ قال: «منهم من لا يشبعان، منهم دنيا ومنهم علم، ومن اقتصر من الدنيا على ما أحل الله له سلم، ومن تناولها من غير حلها هلك، إلا أن يتوب ويرجع ومن أخذ العلم عن أهله وحملته نجاة، ومن أراد به الدنيا فهي حظه منها». ر: أمالي أبي طالب: المسمى تيسير المطالب (ص ٢٠٥).

وجه ما قاله الفقهاء بأسرهم إجماع الصحابة على قبول خبر الفاسق المتأول

وجه القول الآخر، أن الفاسق من جهة التأويل، كالفاسق من جهة التصريح.

وقد ثبت ردّ رواية المصريح بالفسوق فكذلك المتأول، والجامع بينهما خروجهما من ولاية الله، إلى عداوته.

خبره كالعدل، ولأن قول من يقول: من كذب كفر، أولى بالقبول من قول لا يرى بذلك. وأن كان غلطاً في قوله هذا إلا أنه يبعد الظن لكذبه، ويقرب صدقه.

فصل: ويحيى قبول رواية الكافر المتأول كالجبري، وهو اختيار أبي الحسين، وقد أشار السيد أبو طالب، إلى الإجماع على خلافه وفي ذلك بعد.

وأما الشرط الثاني: وهو الضبط^(١) فاعلم أن المغفل إذا كان شديد الغفلة في الأشياء، والغالب عليه ذلك، لا يقبل خبره، إلا أن يكون ما ينقله مما يبعد أن لا يضبطه، الإنسان، فإن كان الغالب عليه ذلك، لا يقبل خبره، إلا أن يكون ما ينقله مما يبعد أن لا يضبطه، الإنسان، فإن كان الغالب عليه الضبط، وتقع منه الغفلة في النادر فإنه يقبل خبره بالاتفاق: ووجه ذلك أنه متى كان الغالب عليه السهو والغفلة لم يؤمن أن ينسى. ووجه ذلك أنه متى كان الغالب عليه السهو والغفلة لم يؤمن أن نسي ما سمعه ويتوهم سواء فلا يحصل ظن لصحة ما رواه.

(١) ومن الشرائط التي تجعل الخبر مقبولا هي: رجحان ضبطه على سهوه لعدم حصول الظن بالتساوي، والرجحان في العكس فإن جهل حل على الأغلب، فإن قيل: إذا كان عدلاً ظهر أنه لا يروي إلا ما يذكره، ولذلك أنكر على أبي هريرة الإكثار وقيل: قلنا: يظهر أنه لا يروي إلا ما يعتقد أنه يذكره. وما ذكرنا يتأني ظن السامع. وأما أبو هريرة: فلم يكن لا غفلة ولا ضبط، ولكنه لما أكثر خيف عليه معه اختلال الضبط، فإن قيل: الأصل الصحة، فلا يترك للاحتمال كشك الحدث بعد الطهارة. قلنا: لا أصل وهما سواء. والترجيح للعكس بخلاف شك الحدث، فإن سبق الطهارة يرجعها حتى لو بقي الشك لم يحكم بها.

ومتى كان الغالب من حاله الضبط، فالظن يقوى لصحة ما رواه،
فأما إذا استوى الأمران فقد اختلفوا في أنه هل يقبل خبره أم لا؟ فمنهم
من قال لا يرد خبره حتى يعلم أنه سها فيه، وهو مذهب الشافعية
والقاضي، ومنهم: من قال لا يقبل خبره، وهو قول أبي الحسين، ومنهم:
من قال طريقه الاجتهاد. وهو قول (ابن أبان) لأنه ذكر في الحديث أبي
هريرة (ومعقل بن سنان^(١)) ووابصة^(٢) بن معبد) أن طريقه الاجتهاد،
وذلك هو اختيار الإمام المنصور بالله عليه السلام، وكان شيخنا أبو محمد
يصحح ما قاله أبو الحسين، ويحتج له بأن الراوي متى استوى ضبطه
وغفلته، لم يحصل الظن ما رواه لتعادل الأمرين، فلا يقبل حديثه، واحتج
إمامنا المنصور بالله عليه السلام لقول ابن أبان، بأن قبول الأخبار عن
ظاهرة العدالة. واجب في الجملة، فإذا استوى حالته، لم يمكن الإتيان
بهذا الواجب إلا بضرب من الاجتهاد، فوجب الرجوع إلى الاجتهاد،
قال عليه السلام: وما ذكره شيخنا رحمه الله من استوى فيه العلم والظن؛
بل إنما يعمل عليه فيما علمنا أو ظننا أن ضبطه فيه أقوى من غفلته،
وهذا هو معنى قولنا بأن بابه الاجتهاد.

فصل: فأما رواية الصبي فاعلم أنه يجوز أن يسمع الصبي الحديث

(١) معقل بن يسار بن عبدالله المزني (ت: ٦٥هـ/ نحو ٦٨٠م) ر: ترجمته في: ابن حجر: الإصابة ت:



٨١٤٤. الكردي: المناقب ١: ١٤١. ابن الأثير: أسد الغابة ٤: ٣٩٨. الزركلي: الأعلام: ٧: ٢٧١.

(٢) انظر ترجمته في ابن الأثير: أسد الغابة: (ج ٤) ابن عبد البر الاستيعاب: ٤: ١٥٦٤.

ومتى كان الغالب من
حاله الضبط، فالظن
يقوى لصحة ما رواه،
فأما إذا استوى
الأمران فقد اختلفوا
في أنه هل يقبل خبره،
أم لا؟

وما ذكره شيخنا
من استوى فيه العلم
والظن؛ بل إنما يعمل
عليه فيما علمنا أو
ظننا أن ضبطه فيه
أقوى من غفلته، وهذا
هو معنى قولنا بأن
بابه الاجتهاد.

فياثره ويرويه في الكبر وذلك معمول عليه بالاتفاق، وإنما الخلاف في رواية المراهق، متى كان نبيهاً، يقطاً؛ يغلب في الظن صدقه، ونزاهته، عن الكذب جبلة ومروءة فالحكيم عن أبي عبد الله المنع من ذلك، وقد حكى عن بعض السلف، أظنه المؤيد بالله عليه السلام، جواز الأخذ بخبره، وهو يجيء على قول من استدل بالعقل، ويراعي غالب الظن، وقد تكلمنا في المسألة في شرح هذا الكتاب.

قال أصحابنا كل خبر جاء مجتئاً خاصاً في شيء نعم به البلوى، علماً يرد كما يرد غير الإمامية في النص على اثني عشر، وخبر البكرية في النص على أبي بكر. واعلم أن ما هذا حاله لا يخلو إما أن يكون في الأدلة القاطعة ما يدل على ذلك العلم، وإما أن لا يكون ذلك فيها، فإن كان فإما يرد الخبر موافقاً، أو مخالفاً. فإن ورد موافقاً، جاز قبوله ولم يميز رده؛ لأنه يجوز أن يكون  إنما قصره على هذا الواحد اكتفاء بالأدلة، كالأخبار المروية من جهة الأحاد في نفي الرواية، وإن ورد مخالفاً في الظاهر فإما أن يمكن تأويله من غير تعسف، أو لا يمكن. فإن أمكن لم يرد وإن لم يمكن وجب الرد. وإن لم يكن في الأدلة القاطعة ما يدل على ذلك لم يقبل الخبر، سواء تضمن مع العلم عملاً، أو لم يتضمن مع العلم عملاً لأنه لو كان صحيحاً لأذاعه النبي  على وجه تقوم الحجة به على من سمعه.

وأما الشرط الرابع: وهو الكلام وهو ألا يعارض شيئاً من الأدلة،

فاعلم أنا لا نريد بالمعارضة التخصيص، فذلك جائز كما تقدم، وإنما نعي به المدافعة التي لا يبقى معها احتمال، وهذا القسم ضربان: أحدهما: أن يرد فيما يتصور فيه النسخ، والثاني: أن لا يكون كذلك، على الوجهين معاً، لا يقبل هذا الخبر. أما الأول: فقد تقدم في باب النسخ، وأما الثاني فلتأديته إلى إكذاب خبر الصادق.

وأما الشرط الخامس: وهو رواية اثنين^(١) فصاعداً، فقد ذهب الأكثر إلى قبول رواية الخبر، وإن رواه واحد، وقال أبو علي: تقبل رواية اثنين، ولا تقبل رواية الواحد، إلا بأخذ شروط، منها: أن يعضده ظاهر، أو عمل بعض الصحابة، أو اجتهاد، أو يكون منتشرأً، وحكى عنه قاضي القضاة، في الشرح، أنه لم يقبل في الزنا إلا خبر أربعة، كالشهادة، ولم يقبل شهادة القابلة الواحدة والدليل على القول الأول قياسه على قبول خبر المعاملات، ويدل على ذلك ما قدمنا من الاحتجاج بإجماع الصحابة على

(١) في حده: قال القرافي: والواحد عندنا وجمهور الفقهاء يكفي خلافاً للجبائي في اشتراط الاثنين أو بعضد الواحد ظاهر أو عمل بعض الصحابة، أو اجتهاد، أو يكون منتشرأً فيهم، ولم يقبل في الزنا إلا الأربعة. لنا: أن الصحابة رضوان الله عليهم، قبلوا خبر عائشة رضي الله عنها في الثناء الختاتين وحدها وهي ما تعم به البلوى. احتج الجبائي، بأن رسول الله صلى الله عليه وآله لما سلم من اثنين، فقال له ذو اليمين، أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقالوا نعم. فلم يقبل عليه السلام قول ذي اليمين وحده. ولأن عمر رضي الله عنه لم يقبل خبر أبي موسى الأشعري وحده، في الاستئذان ولم ينكر عليه أحد، فكان إجماعاً، ولأن النصوص مانعة من العمل بالظن كما تقدم بيانها خالفناه في العدد، إذا أخبروا فيبقى فيما عدا هذا على مقتضى الدليل. ر: القرافي: شرح المحصول: ٣٦٨.

أما الخامس فهو رواية اثنين فصاعداً، فقد ذهب الأكثر إلى قبول رواية الخبر، وإن رواه واحد.

وقال أبو علي: تقبل رواية اثنين، ولا تقبل رواية الواحد، إلا بأخذ شروط.

قبول أخبار الأحاد، وربما احتج أبو علي، بما ظهر عن كثير من الصحابة من التحرج عما يرويه راوٍ واحد. ألا ترى أن (أبا بكر)، لم يقبل حديث المغيرة في سهم الجدة، حتى رواه معه (محمد بن مسلمة)^(١)، وعمر لم يقبل حديث الاستثذان، من (أبي موسى)^(٢)، حتى رواه معه (أبو سعيد الخدري)^(٣) ولم يقبل حديث (عثمان) في رد (الحكم بن أبي العاص) ويمكن الجواب، بأن الإجماع قد ظهر عنهم في قبول أخبار الأحاد مطلقاً، فلا يعترض بما هو محتمل فما من شيء من ذلك إلا وله وجه في الاحتمال، وربما احتج بأن الشهادة أصل في الرواية، وحملها عليها قياس من غير علة ظاهرة.

الشرط السادس:
الإسناد فهذا هو الكلام
في قبول المراسيل.

وأما الشرط السادس: في الإسناد فهذا هو الكلام في قبول المراسيل

(١) محمد بن مسلمة (ت: ٤٦هـ/ ٦٦٦م) محمد بن مسلمة بن خالد بن عدي، أبو عبد الرحمن الأنصاري الأوسي الحارثي مسمي محمداً في الجاهلية. ولد قبل البعثة وصحب النبي وشهد بدرًا، وما بعدها من المشاهد. مات بالمدينة سنة ستة وأربعين، وقيل غير ذلك. ر: ترجمته في شرح الكوكب ج ٢ ص ٣٦٢.

(٢) أبو موسى الأشعري (ت: ٤٤هـ/ ٦٦٤م) هو: عبد الله بن قيس بن وهب، سكن في الكوفة مدة ومدة أخرى في البصرة إلا أن مدة استيطانه للبصرة كانت أكثر، مات سنة أربع وأربعين، وله من العمر بضع وستون سنة. ر: ترجمته في: الثقات: ٣: ٢٢١. الإصابة: ٢: ٣٥٩ و ١٨٧. طبقات ابن سعد: ٢: ٣٤٤ - ٣٤٥. التجريد: ١: ٢٣٠. طبقات خليفة: ١٣ و ٦٨.

(٣) أبو سعيد الخدري (ت: ٧٤هـ/ ٦٩٤م) هو صحابي جليل، توفي سنة أربع وسبعين للهجرة الموافق الأربع وتسعين وستمئة للميلاد. ر: ترجمته في: ابن حجر: تهذيب التهذيب: ٣: ٤٧٩. ابن الجوزي: صفة الصفوة: ٢٩٩. ابن حساكر: التهذيب: ٣: ٤٧٩. أبو نعيم: حلية الأولياء: ٣٦٩.

ومعنى الإرسال هو أن يحذف الراوي الإسناد، ويقول: قال رسول الله ﷺ كذا. وقد اختلفوا. فمنهم من منع من قبولها على الإطلاق، وهو قول أصحاب الظاهر، وطائفة من أصحاب الحديث، ومنهم من قال إنها مقبولة، على الإطلاق، وهو مذهب أكثر الحنفية، وكثير من المتكلمين، ومنهم أبو عبد الله، وأبو الحسين، البصريان، (والحاكم أبو سعيد)^(١) وهو اختيار السيد أبو طالب، والمنصور بالله، عليهم السلام، وهو الذي اعتمده في الكتاب رحمته، ومنهم من فصل، فقال: تقبل مراسيل الصحابة، والتابعين، وبعدهم من يكون من أئمة أهل النقل، وهو قول ابن أبان: وقال الشافعي: لا تقبل المراسيل، إلا أن يعضدها ما يقويها.

وظاهر قوله: إن مراسيل الصحابة مقبولة، واختلف قوله في التابعين، ونص على أن مراسيل (ابن المسيب) مقبولة وإلى قريب من مذهبه ذهب القاضي عبد الجبار، واستدل في الكتاب على قبولها بوجهين:

أحدهما: إجماع الصحابة، فمن المعلوم من حالهم أنهم كانوا يرجعون

(١) (ت: ٤٩٤ هـ / ١١٠١ م) هو الحسن بن محمد بن كرامة الجشعي البيهقي أبو سعيد، مفسر، عالم بأصول الأحكام والكلام، حنفي، ثم معتزلي، ثم زيدي، وهو صاحب المؤلفات العظيمة في علم الكلام وطبقات المعتزلة، وشرح العيون، أو شرح عيون المسائل، والتهذيب في التفسير، والتأثير والمؤثر، ورسالة إبليس إلى إخوانه المناhuis. أو رسالة الشيخ أبي مرة، إلى إخوانه المجبرة. وغيرها ر: ترجمته في: أبو القاسم البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، وله ترجمة كافية وشاملة: ٣٥٣ - ٣٥٤ و ٣٥٥ و ٣٥٦ و ٣٥٧.

إن مراسيل الصحابة مقبولة، واختلف قوله في التابعين، واستدل القاضي عبد الجبار على قبولها بوجهين:

إلى المراسيل، كما يرجعون إلى المسند، وقد روى (ابن عباس)^(١)، عن النبي ﷺ: «إنما الربا في النسيئة» ثم لما سأل عن ذلك قال أخبر به أسامة بن زيد^(٢) ولم ينكروا عليه إرساله ما سمعه من أسامة، وإنما تبيينوا أنه المنسوخ. وقال (البراء) بحضرة الجماعة (ليس كل ما أحدثكم به سمعته عن رسول الله ﷺ إلا أنا لا نكذب).

والوجه الثاني: أن إرسال الثقة جار مجرى تعديل له لمن روى الخبر عنه، لأنه متى أرسل ما يرويه، وقال: قال رسول الله ﷺ، كذا وكذا، فقد أظهر من نفسه، أنه قد وثق بأنه ﷺ قال ذلك، وفصل من فصل بين الصحابة، والتابعين، والأئمة، وغير الأئمة في ذلك لا وجه له، لأن الوجهين اللذين قدمنا ذكرهما مع الكل على سواء.

فصل: وقريب من ذلك العننة إلا أنه متفق في الأظهر على قبوله بين العلماء والمحدثين.

وأما الشرط السابع: وهو رفع التدليس، فاعلم أن هذا الاسم قد

(١) أبو العباس (٦٨٨ هـ / ٦٨٧ م) عبد الله بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ابن عم رسول الله صلى الله عليه وآله توفي رسول الله صلوات الله عليه وله ثلاث عشر سنة. دعا له النبي صلوات الله عليه فقال: «اللهم فقّه في الدين، وعلمه التأويل» وكان يسمى حبر الأمة وعمر الأمة: ر: ترجمته في: الشيرازي: طبقات الفقهاء: ٣٠ و ٣١.

(٢) أسامة بن زيد بن حارثة (ت: ٥٤ هـ / ٦٧٤ م) هو: أسامة بن زيد بن حارثة، أبو محمد. له ترجمة في: ابن سعد الطبقات: ٤: ٢٤ وفي ابن عساكر: التهذيب: ٢: ٣٩١ - ٣٩٩. وفي الزركلي: الأعلام: ٥: ٢٩١. وهناك مصادر أخرى ترجمت له انظرها في مظانها.

والوجه الثاني: أن إرسال الثقة جار مجرى تعديل له لمن روى الخبر عنه، لأنه متى أرسل ما يرويه، وقال: قال رسول الله ﷺ، كذا وكذا، فقد أظهر من نفسه، أنه قد وثق بأنه ﷺ قال ذلك، وفصل من فصل بين الصحابة، والتابعين، والأئمة، وغير الأئمة في ذلك لا وجه له، لأن الوجهين اللذين قدمنا ذكرهما مع الكل على سواء.

تعرف به في غير معناه الأصلي؛ إذ لا شبهة في رد رواية المدلس المعمي، لأن التعمية والتورية، تقدحان في العدالة وقد تعرف بالتدليس في أن يروي عن شيخ شيخه ويحذف ذكر شيخه الذي سمع منه الحديث، مثاله أن يروي عن (عكرمة)^(١)، عن ابن عباس عن النبي ﷺ ولا يذكر (عكرمة) وقد اختلفوا فذهب أكثر العلماء ومنع من ذلك المانعون، من قبول المراسيل، والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه، أن التدليس ضرب من المراسيل، والإرسال مقبول، كذلك ما جرى مجراه.

وأما الشرط الثامن: وهو أن لا ينكر الحديث من عزي إليه، أو يشتبه عليه فقد اختلفوا في ذلك فعند الشافعية، أنه مقبول، وهو قول جماعة من الحنفية. وبه قال القاضي: وأبو الحسين: وذهب جماعة من الحنفية إلى أنه يرد، وهو قول الشيخ الكرخي: واستدل في الكتاب لصحة القول الأول: بأن ثقة الراوي تقتضي قبول حديثه ما أمكن: ويمكن أن يكون صادقاً، وإن لم يذكر المروي عنه، لأنه يجوز أن ينسى أنه رواه فقد يتحدث الإنسان بحديث من أمر الدنيا، ثم يذهل عنه، فلا يذكره إلا بعد زمان طويل. وربما لم يذكره، وقد يضيف شيئاً ثم ينساه، ولا يذكره، فكما أن نسيانه لا يخرج التصنيف عن كونه تصنيفاً له، فكذلك القول في الرواية. وإذا كان كذلك جاز للمروي عنه أن يروي عن الراوي. كما قال سهيل:

(١) عكرمة (ت: ١٠٥هـ / ٧٢٥م) هو عكرمة بن عبدالله مولى بن محدث، ومفسر مدني توفي عام مائة وخمسة. وقيل: توفي قبل الهجرة بثلاث سنوات: ر: الزركلي: الأعلام: ص: ٣٨٥. طبقات الحفاظ: ٣٧.

حدثني ربيعة: عني وكان ربيعة^(١) يروي عن سهيل^(٢) عن أبي صالح^(٣)،
 عنه ﷺ أنه قضى بالشاهد واليمين، ومثاله أيضاً ما روي ابن جريج^(٤)
 عن سليمان بن موسى^(٥) عن الزهري^(٦) بإسناده عن عائشة أن النبي ﷺ
 قال: «إما امرأة زوجت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»^(٧) قال ابن
 جريج: فسألت مالكا، فقال: سألت الزهري عنه فأنكره، ولم يعترف قال
 رضي الله عنه: فإن قال: ما رويت هذا الحديث جاز أن يكون. قال ذلك
 بحسب ظنه فلا يرد الحديث لذلك. فإن قال اعلم أنني ما رويت ذلك فإنه

(١) ربيعة بن عبد الرحمن فقيه اشتهر بريبعة الرأي (ت: ١٣٦هـ/ ٧٥٣م) ر: ابن خلكان: وفيات
 الأعيان: ١: ٢٢٨ - ٢٢٩.

(٢) سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن رجل من أسلم في نفع أعوذ بكلمات الله التامة، ر: ترجمته
 في: الذهبي: تجميد أسماء الصحابة ٢: ٢٢١. ويرقم ٢٦٠٥.

(٣) يقال: أنه من أصحاب بشر بن المعتمر وله حكاية مع ابن كلاب، من نابتة الحشوية، ولا
 يوجد له تاريخ ولادة ولا وفاة وإنما ورد ذكر لقبه هكذا في نهاية أصحاب الطبقة السابعة من
 فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص: ٢٨٦.

(٤) عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، أبو الوليد، رومي الأصل (ت: ١٥٠هـ/ ٧٧٠م) ر:
 الذهبي: تذكرة الحفاظ: ١: ١٦٠. ابن الجوزي: صفة الصفوة: ٢: ١٢٢. ابن خلكان: وفيات
 الأعيان: ١: ٢٨٦. الخطيب: تاريخ بغداد: ١٠: ٤٠٠. الذهبي: دول الإسلام: ١: ٧٩.

(٥) سليمان بن أبي موسى، ينتهي نسبه بأبي موسى الأشعري.
 (٦) محمد بن مسلم بن عبد الله بن شهاب الزهري (ت: ١٢٤هـ/ ٧٤٢م) من بني زهرة بن
 كلاب، من قریش كنيته أبو بكر: أول من دون الحديث وأحد أكابر الحفاظ والفقهاء تابعي
 من أهل المدينة نزل الشام واستقر بها مات بمنطقة تسمى شغب آخر حد الحجاز وأول حد
 فلسطين ر: ترجمته في: الزركلي: الأعلام: ٧: ٩٧.

(٧) أخرجه الترمذي: السنن: ٣-٤. أبو داود: السنن: كتاب: النكاح: ١٢ ويرقم: ٢٠٨٥. ابن
 ماجه: سنن: ٩: كتاب النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي: ١٨٨١.

وكان ربيعة يروي عن
 سهيل عن أبي صالح،
 عنه ﷺ أنه قضى
 بالشاهد واليمين.

يعارض ذلك رواية من روى عنه لأن كل واحد منهما ثقة، فيحتمل أن المروي عنه قد رواه، ثم ويحتمل أن يكون الراوي سمعه من غيره ممن ليس بثقة وأسند إلى من أسنده إليه سهواً.

قال إمامنا المنصور بالله عليه السلام: فأما نحن فنرى بوجوب قبوله على الخالين لأننا نجوز فيمن قال: اعلم أي ما رويت، أنه ظن ظناً، مقارباً للعلم، أنه لم يروه، فأخبره عن حاله في ذلك. وهذا لا يخرج الراوي عن روايته وقوله: اعلم أنك قلته أقرب إلى العمل لأنه مثبت فكان كالشهادتين إذا تعارضتا بنفي وإثبات. واعلم أن الأقرب في هذه المسألة أن يكون في محل الاجتهاد، وما يقوي للنظر في ذلك، فإن الأمر فيه ليس ضربة لازم وقد بينا ذلك في شرح هذا الكتاب.

أما الشرط التاسع: وهو أن لا يرسل غيره ما أسنده هو، فهو قول الشفعوية: وعندنا أنه يقبل، والذي يدل على ذلك أن الذي أوجب العمل على روايته عدالته، وأمانته، وإرسال غيره لا يقدح في ذلك، فلم يمنع من قبول خبره.

وأما الشرط العاشر:

وهو أن لا يقف بالخبر على الصحابي غيره وقد رفعه هو.

وأما الشرط العاشر: وهو أن لا يقف بالخبر على الصحابي غيره وقد رفعه هو، فقد حكى عن بعضهم، والظاهر من قول الجمهور خلافه، وأنه ليس بشرط وعلى هذا الخلاف، إذا أرسل الراوي هو مرة أسند أخرى، ووقف الخبر تارة على بعض الصحابة، لأن الصحابي، ربّما يروي، وربّما يفني فيروي، ما سمع، ويفني، بما سمع ففتواه لا تقدح في

روايته، وجلة القول إن الإسناد جائز، والإرسال جائز، وكذلك الوقف، والرفع، وكل من فعل ما يجوز له، فإنه لا قدح بذلك في عدالته.

وأما الشرط الحادي عشر: وهو أن لا ينفرد بزيادة، فقد اختلف أهل العلم في أنها هل تقبل أم لا؟ فذهب بعضهم إلى أنها مقبولة على الإطلاق، وآخرون إلى المنع من قبولها على الإطلاق. وقال قاضي القضاة: إنها مقبولة إذا لم يغير إعراب اللفظ، وذهب أبو الحسين، إلى أنها تقبل بشروط، منها: أن لا يكثر عدد من لم يروها. ومنها: أن لا تكون مغيرة لللفظ المزيّد عليه، أو إعرابه، وإن غيرت وكان روايتها أضيّط قبلت، وهذا هو الوجه، والدليل على قبولها إذا اختصت بالشرائط التي ذكرناها، أن الراوي للزيادة ممن يجب قبول روايته، لاختصاصه بالعدالة، والضبط، ولا معارض لروايته، لأن ترك من لم يرو الزيادة لروايتها، يجوز أن يكون، لأنه لم يسمعها، أو

وأما الشرط الحادي عشر: وهو أن لا ينفرد بزيادة^(١)، فقد اختلف أهل العلم في أنها هل تقبل أم لا؟ فذهب بعضهم إلى أنها مقبولة على الإطلاق. وهو قول أبي عبد الله، والحاكم، واختاره إمامنا المنصور بالله عليه السلام: وذهب آخرون إلى المنع من قبولها على الإطلاق، وهو الحكمي عن أصحاب الحديث وذهب قاضي القضاة، إلى أنها مقبولة إذا لم يغير إعراب اللفظ، وذهب أبو الحسين، إلى أنها تقبل بشروط، منها: أن لا يكثر عدد من لم يروها. ومنها: أن لا تكون مغيرة لللفظ المزيّد عليه، أو إعرابه، وإن غيرت وكان روايتها أضيّط قبلت، وهذا هو الوجه، والدليل على قبولها إذا اختصت بالشرائط التي ذكرناها، أن الراوي للزيادة ممن يجب قبول روايته، لاختصاصه بالعدالة، والضبط، ولا معارض لروايته، لأن ترك من لم يرو الزيادة لروايتها، يجوز أن يكون، لأنه لم يسمعها، أو

(١) إذا انفرد العدل بزيادة لا يخالف، مثل أن يزيد على دخل البيت قوله: وصلى، فإن كان المجلس غلغلاً قبلت باتفاق وإن كان واحداً، فإن انتهى غيره إلى حد لا يتصور غفلتهم عن مثلها لم يقبل، وإن لم يته فاجمهور يقبل وقال بعض الحديثين واحد، في أحد قوليه: لا يقبل. لنا: أنه عدل جازم فوجب العمل بقوله: قالوا: لو عمل به، لعمل مع الشك، لأن نسبة الوهم إليه أظهر لانفراده وتعدد. قلنا: سهو الإنسان عما لم يسمع في أنه سمعه جازماً بعيد جداً بخلاف سهوه عما سمع، فإنه كثير، فإن جهل تعدد المجلس فأولى بالقبول. فإن كانت الزيادة مخالفة يتعذر بها الجمع، فالظاهر التعارض، ولو روى العدل الزيادة مرة، وأهلها مرة، فكعتدّ الرواية، وإذا أسند الخبر واحد وأرسله الباقون، أو رفعه، ووقفه الباقون، أو وصله وقطعه الباقون فكانت الزيادة: ر: ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل: ص ٨٥.

لأنه نسيها بعد سماعها، أو غير ذلك، فوجب قبولها كما لو انفرد برواية الحديث ولم يروه غيره معه.

وإنما قلنا لا تقبل إذا
عريت عنها لأن الرواة
للخبر بغير زيادة متى
كانوا عدداً لا يجوز أن
يفعلوا حسن تلك
الزيادة، التي رواها
الواحد.

وإنما قلنا لا تقبل إذا عريت عنها لأن الرواة للخبر بغير زيادة متى
كانوا عدداً لا يجوز أن يغفلوا عن تلك الزيادة، التي رواها الواحد، وكان
المجلس واحداً، كشف ذلك عن أنهم إنما لم يرووها لأنها لم تكن فيكون
الراوي قد سمعها من غير النبي ﷺ فظن أنه سمعها منه.

وكذلك إن كانت
الزيادة مغيرة للفظ
المزيد عليه، أو إعرابه
مع اتحاد المجلس، ولم
يكن رواها أضيفت إليه
لا يجب قبولها، نحو
قوله: «أو نصف صاع
من بر». وقوله: «أو
صاعاً من بر».

وكذلك إن كانت الزيادة مغيرة للفظ المزيد عليه، أو إعرابه مع اتحاد
المجلس، ولم يكن رواها أضيفت فإنه لا يجب قبولها، نحو قوله: «أو نصف
صاع من بر». وقوله: «أو صاعاً من بر»، فكل واحد من الراويين قد
روى ما ينفي رواية الآخر، لأن أحدهما روى النصب والآخر روى
الجر، فروايتهم متناقضة، فإن تفاضلاً في الضبط، عمل على رواية
الأضبط، لأن مع تعارض الروايتين وكون تفاضلها فيه، لم تكن رواية
أحدهما أولى من الأخرى، فيجب الرجوع إلى ترجيح آخر، ومثال الزيادة
التي لا تغير لفظ المزيد عليه، ولا إعرابه، ما روي من قوله أو صاعاً من
بر بين اثنين، فأما إذا خالف الراوي في لفظ الحديث حفاظ أهل النقل،
فقد ذكر ذلك في جملة ما يرد له الحديث، وهو داخل في الزيادة، فقد
ذكرناه الآن. واعلم أن إمامنا المنصور بالله عليه السلام أوجب قبول
الزيادة على وجه وجعل تحسين الظن بالراوي مفترضاً على جميع ما تقدم
والله الهادي.

فصل: فاما إذا روى الراوي زيادة^(١)، لم يروها هو مرة أخرى

متقدمة، أو متأخرة، فإنه إن أسند الروایتين، إلى مجلسين، قبل ذلك، وكذلك إذا لم يعلم أنه أسندهما إلى مجلسين، أو إلى مجلس واحد، فإنه يحمل على أنهما كانتا في مجلسين، وإن علمنا أنه أسندهما إلى مجلس واحد، وكان قد روى الخبر دفعات كثيرة من غير زيادة، ورواه مرة واحدة بالزيادة، قال رضي الله عنه: فالأغلب أنه سهواً في إثبات الزيادة لأن سهو الإنسان مرة واحدة، أغلب وأكثر من سهوه مراراً كثيرة، فإِنْ قال قد كنت أنسيتُ هذه الزيادة والآن ذكرتها، قبلت الزيادة، وحمل أمره على الأقل النادر لمكان قوله: وكذلك إن كان له كتاب يرجع إليه، وإن كان إنما رواها مرة، وأخل بروايتها مرة، وكانت الزيادة تغير إعراب الكلام، تعارضت الروايتان وإن كانت الزيادة لا تغير اللفظ. فالأقرب أن يكون نسيها، حين لم يروها لأن نسيان الضابط، لما سمع عند تطاول الزمان أكثر وأغلب من روايته لما لم يسمعه توهماً منه، أنه سمعه فوجب قبول هذه الزيادة، وإذا روى الحديث تارة مع زيادة وتارة بغير زيادة، استهانة، وقلة تحفظ، سقطت عدالته، وإذا كان للخبر لفظ لا يفيد

إذا روى الراوي زيادة، لم يروها هو مرة أخرى متقدمة، أو متأخرة، فإنه إن أسند الروايتين، إلى مجلسين، قبل ذلك، وكذلك إذا لم يعلم أنه أسندهما إلى مجلسين، أو إلى مجلس واحد، فإنه يحمل على أنهما كانتا في مجلسين.

(١) قال شيخنا رحمه الله والقول للإمام عبدالله بن حمزة: وأما إذا روى الراوي زيادة متقدمة أو متأخرة ثم إنه أسند الرواية إلى مجلسين قبل ذلك، وإن لم يسندوها أيضاً قبل ذلك، وحمل أن ما رواه وقع في مجلسين. قال رحمه الله تعالى: وإن أسندها إلى مجلس آخر، وكان قد روى الخبر وقعات كثيرة في غير زيادة ثم رواه مرة أخرى بزيادة فالأغلب أنها في الزيادة؛ لأن سهو الإنسان مرة واحدة أغلب من سهوه مراراً كثيرة. والصحيح عندنا في هذه المسألة أن الزيادة يجب قبولها كما يجب قبول أصل الخبر. ر: عبدالله بن حمزة: صفوة الاختيار: ص ١٩٤.

التأكيد، لم يجر للراوي إسقاطه لأن النبي ﷺ، ما ذكره إلا لفائدة، واعتمد المنصور بالله عليه السلام، هاهنا على مثل ما حكيناه عنه آنفاً والأظهر فيهما عندنا رجوعهما معاً، إلى ما يستثيره نظر المجتهد ويقوى على ظنه والله الهادي.

وأما الشرط الثاني

عشر: وهو أن لا

يختلف في اسم

الراوي، فقد قال

بعضهم: إن اختلافهم

يقدر في قبول خبره،

وهذا أحد ما ينطلق

عليه اسم المجهول عند

هؤلاء.

وأما الشرط الثاني عشر: وهو أن لا يختلف في اسم الراوي^(١)، فقد قال بعضهم: إن اختلافهم يقدر في قبول خبره، وهذا أحد ما ينطلق عليه اسم المجهول عند هؤلاء، وعندنا، أنه إذا كان له لقب يعرف به قبل خبره، وذلك نحو مولى عمرو بن حريث^(٢)، راوي حديث نبيذ التمر منهم من قال زيد، ومنهم من قال أبو زيد. وجه ما قلناه أنه يمكن معرفة عدالته،

(١) قال الإمام عبد الله بن حزم: ويقبل الخبر عندنا وإن اختلف في اسم راويه إذا غلب عدالته وضبطه. والدليل على صحة ما ذهبنا إليه أن المعتبر في الراوي عدالته وضبطه فوجب قبول روايته. أما أن المعتبر في الراوي عدالته وضبطه فقد تقدم فلا وجه لإعادته. وأما أن العلم مهما يحصل من دون معرفة اسمه فذلك ظاهر لأنهما لا يعلمان إلا بخبرته وتجربته وتعرف أحواله دون البحث عن اسمه والمعرفة به، ومثال المسألة اختلافهم في راوي حديث نبيذ التمر عن ابن مسعود: فإن منهم من قال زيد: ومنهم من قال أبو زيد: فاما إذا كان له لقب يعرف به فلا كلام أن اللقب قد يكون أشهر من الاسم، وإنما الكلام فيمن تعرف عدالته، وضبطه بالخبرة والمعاينة، ولا يعرف اسمه، بل يقول الراوي عنه أخبرني من أثنى به يرفعه إلى أصله، فإنا نجيز قبوله والحال هذه، وليس ذلك بأكثر من الإرسال وسيأتي الكلام فيه. ر: عبد الله بن حزم: صفوة الاختيار ص ١٨٩.

(٢) عمرو بن حريث بن عمر المخزومي، أبو سعيد قيل اسمه زيد: وقيل: أبو زيد ر: ترجمته في: ابن سعد الطبقات: ٢٣:٦. خليفة بن خياط: طبقات ٤٤:١. ابن عبد البر: الاستيعاب: ١١٧٢:٣. ابن الأثير: أسد الغابة ٣١٣:٤. الذهبي: تحريد أسماء الصحابة ٤٠٤:١.

وضبطه بدون معرفة اسمه، لأنهما إنما يعرفان باختيار حال الراوي، ومعاشرته، والجهالة باسمه أو الشك فيه لا تقضي جهالة بعدالته وضبطه.

وأبلغ من هذا أن يقول حدثني رجل وهو ثقة. فإن ذلك كان في قبول روايته، لأن عدالة الراوي عنه هي مستند عدالته، فلم يقدح فيها الجهل باسم ولا لقب.

فصل: وأبلغ من هذا أن يقول حدثني رجل وهو ثقة. فإن ذلك كان في قبول روايته، لأن عدالة الراوي عنه هي مستند عدالته، فلم يقدح فيها الجهل باسم ولا لقب.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام فيما يؤخذ فيه بخبر الواحد، وما يدفع فيه، فاعلم أنه لا يجوز الأخذ بأخبار الأحاد في مسائل أصول الدين، بل في كل مسألة قطعية، وسواء كانت مما تعم به البلوى، أو لا، بأن يكون علينا تكليف في أحد شقيها، وكذلك فلا يجوز قبوله فيما ظهر ظهوراً توجب العادة أن ينقل حكمه نقلاً ظاهراً، واختلفوا في أنه هل يقبل في معارضة القياس به، وفيما ينتفي بالشبهة، وفي مخالفة الأصول، مع نوع احتمال، وفي المقادير، وابتداء النصب والكفارات، فلنفرد لكل شيء من ذلك فصلاً.

الفصل الأول: خبر الواحد إذا ورد في أصول الدين^(١)، لا يؤخذ به

(١) إذا ورد الخبر في مسألة علمية وليس في الأدلة القطعية ما يعضده رد، لأن الظن لا يكتفي في القطعيات ولا قبل. ومسائل أصول الدين المطلوب فيها اليقين، وهو المكلف به فيها عند الجمهور، فإذا ورد ما يفيد الظن وفي الأدلة العقلية ما يقتضي ذلك المطلوب بعينه حصل المقصود بذلك القطعي وبقي السمي مؤكداً له ومؤنساً، فإن اليقين ما ورد فيه السمع والعقل بخلاف العقل وحده، وإن لم يكن غيره رد لعدم الفائدة فيه، لأن ما يفيد ذلك الخبر لا يعتبر، والذي هو معتبر لا يفيد ذلك الخبر فسقط اعتباره. ر: القرافي: شرح تنقيح الفصول: ص ٣٧١ وما بعدها.

إلا مؤكداً، خلافاً للإمامية، وأصحاب الحديث، والذي يدل على ذلك أن الواجب في أصول الدين هو المصير إلى العلم اليقين، وخبر الواحد لا يوصل إلى ذلك. الخلاف الثاني: كل خبر جاء مجيئاً خاصاً، في شيء مما تعم به البلوى عملاً يرد خلافاً للإمامية، والبكرية، وهذه مسألة قد مرت من قبل.

الخلاف الثالث: فيما إذا جاء مجيئاً خاصاً في شيء مما تعم به البلوى^(١) عملاً نحو مس الذكر، ووجوب الغسل، من الميت، فالحكى عن عيسى بن أبان، وأبي الحسن، في جماعة الحنفية أنه لا يقبل، وذهب الشافعي وأصحاب الحديث إلى أنه يقبل، وهو قول أبي علي؛ والقاضي عبد الجبار، وأبي الحسين، وهو اختياره رضي الله عنه، والذي يدل على ذلك ما قدمنا من إجماع الصحابة على قبول خبر الواحد، من غير تفصيل، بل قد قبلوا خبر الواحد في حكم الجحوس، وتوريث المرأة من دية

الخلاف الثالث: فيما إذا جاء مجيئاً خاصاً في شيء مما تعم به البلوى عملاً نحو مس الذكر، ووجوب الغسل، من الميت.

(١) وإن اقتضى عملاً تعم به البلوى، قبل عند المالكية والشافعية، خلافاً للحنفية. لنا: حديث عائشة المتقدم في التفاه الختاتين. قالت الحنفية: ما تعم به البلوى شأنه أن يكون معلوماً عند الكافة لوجود سببه عندهم، فيحتاج كل منهم لمعرفة حكمه فيسأل عنه، ويروي الحديث فيه، فلو كان فيه حكم لعلمه الكافة، فحيث لم يعلمه الجمهور دل ذلك على بطلانه، وقد نقضوا أصلهم بأحاديث قبلوها فيما تعم به البلوى فأنثروا الموضوع، من القهقهة، والحجامة، والقصادة، بأحاديث أخبار آحاد، مع أن هذه الأمور مما تعم به البلوى، وكذلك الموضوع من الفقه كالعرف، ونحو ذلك. واحتجوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ خالفناه في قبول خبر الواحد إذا لم تعم به البلوى فيبقى على مقتضى الدليل فيما عداه. وهو معارض بقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَا فَيَتِينُوا﴾ ومقتضاه الجزم بالعمل عند عدم المفسق كان فيما تعم به البلوى أم لا ر: القراني: شرح تنقيح الفصول ص: ٣٧٢، ٣٧٣.

زوجها، وفي أن القاتل لا يرث، وفي وجوب الغسل من التقاء الحثانين، وغير ذلك، وهذا مما تعم به البلوى عملاً من غير مناصرة.

إذا ورد الخبر بشيء
ظهر في الأصل
والعادة جارية، فيما
ظهر هذا الظهور، أنه
ينقل على وجه
ويظهر، فإنه لا يقبل
الخبر الخاص فيه،
ويستوي في ذلك ما
تعم به البلوى عملاً،
وما لا تعم.

الخلاف الرابع: إذا ورد الخبر بشيء ظهر في الأصل والعادة جارية، فيما ظهر هذا الظهور، أنه ينقل على وجه ويظهر، فإنه لا يقبل الخبر الخاص فيه، ويستوي في ذلك ما تعم به البلوى عملاً، وما لا تعم. وقال أبو علي يقبل، مثاله الجهر بـ بسم الله الرحمن الرحيم والذي يدل على الأول أنه ﷺ لو داوم على الجهر بالتسمية كمداومته على الجهر بالفاتحة لوجب أن ينقل كتنقل الجهر بالفاتحة. ومعلوم أن ذلك لم ينقل على هذا الوجه فثبت أنه لم يكن كذلك.

وإنما قلنا ما قلناه، لأنهما حادثان حدثتا في وقت واحد وفي وقتين متقاربين. والداعي إلى نقل أحدهما كالداعي إلى نقل الآخر. قال رضي الله عنه: وأصحابنا وإن كانوا قائلين بأن ما هذا حاله، يجب أن ينقل نقلاً مشهوراً، فليسوا مسلمين للخصم، أن الجهر بالتسمية، من هذا القبيل، لأنهم يقولون: إن النبي ﷺ: وإن داوم على الجهر بالتسمية كمداومته على الجهر بالفاتحة، لكنهما لم يظهرهما على حد واحد. لأن رسول الله ﷺ كان إنما يجهر بالتسمية في حال رجع المسلمين بالتكبير خلفه فلا يسمعها إلا النادر منهم.

الخلاف الخامس: في الخبر إذا خالف قياس الأصول^(١)، هل يترك

(١) خبر الواحد المخالف للقياس إن تعارضاً من كل وجه فالأكثر الخبر مقدم، وقيل بالعكس.

وقال أبو الحسين: إن كانت العلة بنص قطعي فالقياس، وإن كان الأصل مقطوعاً به خاصة =

القياس أم لا؟ فعند الشافعي أن الأخذ بالخبر أولى، وهو قول أبي الحسن، وقال عيسى بن أبان: إن كان راوي الحديث ضابطاً، عالماً غير متساهل فيما يرويه، وجب قبول خبره، وإن كان بخلاف ذلك، كان موضع اجتهاد، وذكر أن في الصحابة من رد حديث أبي هريرة، بالاجتهاد، وذكر أبو الحسين، في ذلك تفصيلاً، محصوله يرجع إلى أن الخلاف بين العلماء إنما وقع في القياس الذي يكون الحكم في أصله ثابتاً

بدليل مقطوع به، وتكون علته مستنبطة، أو ثابتة، بنص غير مقطوع به، وورد خبر الواحد بخلافه، دون ما ليس كذلك، وإن كان الأصوليون ذكروا الخلاف فيه مطلقاً. قال رضي الله عنه: والذي يدل على أن الخبر في ذلك أولى من القياس، إجماع الصحابة على ترك العمل بالقياس، إذا وجدوا نصاً من النبي ﷺ، ولذلك ترك عمر رأيه في الجنين، وفي تفضيل الأصابع، وغير ذلك، ولم ينكر عليه أحد، ولقائل أن يقول: متى كان ذلك موضع للاجتهاد، وله فيه مسرح، لم يحسن النكير، ولم يعد إجماعاً. واستدل أيضاً في الكتاب بمحدث (معاذ) وفيه ترتيب القياس على السنة، فإن قيل: قد تركوا الخبر للقياس، ولهذا فإن (ابن عباس) لما روى له

فموضع اجتهاد، وإلا فالخبر والمختار إن كانت العلة منصوبة راجعة على الخبر في الدلالة، ووجودها في الفرع مقطوعاً به فالقياس، وإن كانت راجحة، ووجودها في الفرع مظنون فالوقف، وإلا فالخبر، هذا إن قلنا أن التخصيص على العلة لا يخرجه. لنا: (عمر) ترك القياس في الجنين بخبر (حمل بن مالك) وقال: لو لا هذا لقضينا فيه برأينا. وفي إيجاب دية الأصابع على قدر منافعتها بخبر الواحد في كل أصبع عشر، ومن ميراث الزوجة من الدية ولم ينكروا أحد ... ر: ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل: ص: ٨٦، ٨٧.

فعند الشافعي أن
الأخذ بالخبر أولى،
وهو قول أبي الحسن،
وقال عيسى بن أبان:
إن كان راوي الحديث
ضابطاً، عالماً غير
متساهل فيما يرويه،
وجب قبول خبره.

وإن كان الأصوليون
ذكروا الخلاف فيه
مطلقاً. قال رضي الله
عنه: والذي يدل على
أن الخبر في ذلك أولى
من القياس، إجماع
الصحابة على ترك
العمل بالقياس، إذا
وجدوا نصاً من النبي
ﷺ، ولذلك ترك
عمر رأيه في الجنين،
وفي تفضيل الأصابع،
وغير ذلك، ولم ينكروا
عليه أحد.

أبو هريرة، عن الرسول ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم عن نومه» قال: وما نصنع بمهراسنا -وهو حجر عظيم يتوضون منه-؟ فقال أبو هريرة: يا ابن أخي إذا حدثتكم عن رسول الله ﷺ، فلا تضرب فيه الأمثال. قيل: قد أجيب عنه بأن ابن عباس لم يرد للقياس، بل لأنه لا يمكن العمل به إذ لا يمكن التوضي قلب المهراس على يده.

قال رضي الله عنه: إذا ورد خبر الواحد بخلاف الأصول التي هي الكتاب، والسنة، المقررة، فإنه لا يقبل، لما قدمنا من إجماع الصحابة على رد ما هذا حاله، كما فعله عمر، في حديث فاطمة بنت قيس.

الخلاف السادس: قال رضي الله عنه: إذا ورد خبر الواحد بخلاف الأصول^(١) التي هي الكتاب، والسنة، المقررة، فإنه لا يقبل، لما قدمنا من إجماع الصحابة على رد ما هذا حاله، كما فعله عمر، في حديث (فاطمة بنت قيس)^(٢)، وإذا ورد بخلاف قياس الأصول، فإنه يقبل كما قدمنا ويبقى الخلاف بين القائلين بهاتين المسألتين، بعد ذلك في أعيان المسائل، قال أبو الحسين، وأبو عبد الله: فمثال ما ورد بخلاف الأصول خبر القرعة، وخبر المصراة، وما ورد بخلاف قياس الأصول، فهو كخبر نبيل

(١) إذا ورد بخلاف الأصول قال المنصور عبد الله بن حمزة في صفوة الاختيار: إذ ورد بخلاف الأصول التي هي الكتاب والسنة المقررة، فإن شيخنا رحمه الله تعالى منع من قبوله، واحتج لذلك بأن الصحابة أجمعت على رد ما هذا حاله وإجماعهم حجة، كما قدمنا فعل عمر في حديث فاطمة بنت قيس. وعندنا أنه إذا ورد على الشرائط التي يجب معها قبوله فإنه يقبل سواء ورد بخلاف الأصول، أو وافقها.

عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ٢٠٨

(٢) فاطمة بنت قيس، هي أخت الضحاك بن قيس، من المهاجرات الأوائل، وهي التي جاءت النبي صلى الله عليه وآله وسلم مستثيرة فقال: انكحي أسامة. فنكحته فاغتبطت وكانت ذات عقل وافر، وهي التي تذكر في السكنى والنفقة للمطلقة البائن؛ توفيت بعد الخمسين. ر: لوامع الأنوار: ٣: ٢٣٢.

التمر، والقهقهة، وعند الشافعي جميع ذلك، بخلاف قياس الأصول، وهي مقبولة، ووجه الفرق لأبي عبد الله، أن ما ورد نفس ما تضمنته الخبر في الأصول بخلافه، فهو مخالف للأصول كخبر القرعة فإنه نقل للمحرية، واجمعوا أنه لا يجوز وخلاف قياس الأصول، فهو ما ورد به النص، ولم يوجد خلافه بعينه، في الأصول. ولكن نظائره توجد كنيذ التمر، ليس في الأصول، ومخالفهم يقيسه على نبيذ الزبيب، وكذلك القهقهة، يقيسها المخالف على سائر الإحداث، في الصلاة، وعلى هذه الطريقة يجري الكلام في أعيان الأخبار. واعلم أن إمامنا المنصور بالله عليه السلام قضى بقبول الخبر سواء، وافق الأصول، أو خالفها، وتاول رد عمر، حديث فاطمة بنت قيس، على تهمة عرضت في شأنها. ونحن نقول: هذه مسألة مُحْتَجَّةُ الشوق الذوق ولا بد من كشف الغطاء عن خاصيتها تنشد بجلاء أدبها، وفرو صمغتها وبالله التوفيق، ليس يخلو هذا الخبر إما أن يحاول به نسخ الكتاب والسنة، أو تخصيص عموماتها العلمية، أو رفع حكم النظائر والأشياء، من ذلك. والأول باطل بالاتفاق؛ إذ لا أحد يجوز نسخ الكتاب والسنة، بأخبار الآحاد. إلا من لا يلتفت إلى قوله من أهل الظاهر، وهم محجوجون. والثاني: باطل أيضاً بما قدمناه، في باب العموم، والخصوص. والثالث: جائز بما قدمناه أيضاً. والرابع: هو قياس الأصول. ومع هذا التفصيل تزول كل شبهة فليت شعري من أين جاء هذا الخلاف وهذا مما لا محتمل له أصلاً كيغما دارت القضية. والله الهادي.

وما ورد بخلاف قياس
الأصول، فهو كخبر
نبيذ التمر، والقهقهة،
وعند الشافعي جميع
ذلك، بخلاف قياس
الأصول، وهي مقبولة

واعلم أن إمامنا
المنصور بالله عليه
السلام قضى بقبول
الخبر سواء، وافق
الأصول، أو خالفها،
وتاول رد عمر،
حديث فاطمة بنت
قيس، على تهمة
عرضت في شأنها.
ونحن نقول: هذه
مسألة مُحْتَجَّةُ
الشوق الذوق ولا بد
من كشف الغطاء عن
خاصيتها.

الخلاف السابع: في خبر الواحد إذا ورد فيما ينتفي بالشبهة^(١) كالحدود هل يقبل أم لا؟ فذهب أبو الحسين، إلى أنه لا يقبل. وهو قول أبي عبد الله، أولاً، ثم رجع عنه، وقال أنه يقبل وهو قول أبي يوسف؛ نص عليه في الرجوع عن الشهادات: وهو ظاهر قول الشافعي. والذي يدل على أنه يقبل أنه يجوز العمل في هذا الباب على الظن، لأن بعض ذلك يثبت بشهادة الاثنين، كحد السارق، والقاذف، وبعضه يثبت بشهادة الأربعة، كحد الزاني، ولا شك أنه لا يحصل العلم بشهادة هؤلاء الشهود، وإنما يحصل به الظن حسب.

الخلاف الثامن: في خبر الواحد إذا ورد في المقادير، كابتداء النصب

(١) جاء في منهاج الوصول لابن المرتضى قوله: قال أهل المذهب كالقاضي، وأبي الحسين، وغيرهما والشافعي، وأبو يوسف: يقبل الخبر الأحادي في الحدود. وقال الشيخ أبو الحسن الكرخي: لا يقبل. وهو قديم قولي أبي عبد الله البصري. ثم رجع إلى مثل قولنا: ومن ثم قلنا: حكم يعمل فيه بالظن فوجب قبوله، إذا ورد فيه مما يثمر الظن كالشهادة فإنها تقبل في الحدود إجماعاً وهي لا تثمر أكثر من الظن، فوجب قبول الأحاد فيه، حيث يثمر الظن، قالوا الحدود تدرك بالشبهات، ونحويز الكذب في الأحاديث شبهة، قالوا: إنما قبلت في إيقاعها لا في إثباتها من الأصل، فافترقا. قلنا: الشهادة ثبت بها كونه مستحقاً كما ثبت ذلك بالخبر فاستويا إذا لم يفرق الصحابة في قبول الأحادي بين الحدود وغيرها: قال أصحابنا: وكذلك الخلاف في المقادير مقادير الكفارات، هل يقبل فيها خبر الواحد؟ فالمذهب ما ذكره القاضي أنه يقبل، وهو قول الشافعي لما اخترناه، إجماع الصحابة على ذلك كقبول عمر خبر دبة الأصابع، والجنين ونحوه كقبول أبي بكر حديث الجدة حين رواه بلال فجعل لها السدس، وأجمعوا على ذلك لأن ما طريقه الظن جاز قبول الأحاد فيه. قالوا: المقادير لا تعرف بالظن، فلا يقبل فيها الأحادي كما لا يقبل فيها القياس. قلنا: كلا الطرفين ممنوع بل يكفي فيها الظن والقياس. ر: المهدي: أحمد بن يحيى بن المرتضى: منهاج الوصول: ص ٥٣٦.

في غير الواحد إذا ورد
فيما ينتفي بالشبهة
كالحدود هل يقبل أم
لا فذهب أبو الحسين،
إلى أنه لا يقبل.

والكفارات هل يقبل أم لا؟ فعند أبي الحسن وأبي عبد الله لا يقبل، وعند الشافعي يقبل وهو قول القاضي: والذي يدل عليه إجماع الصحابة على ذلك نحو ما فعله عمر، في دية الجنتين، وغير ذلك، ولم يكن بينهم منكرة في ذلك، فكان ذلك إجماعاً وإجماعهم حجة.

الكلام في كيفية النقل
وطريق رواية الحديث،
والرواية بحسب سماع
الراوي.

وأما الفصل الثالث: وهو الكلام في كيفية النقل وطريق رواية الحديث، والرواية بحسب سماع الراوي. والكلام في بيان معنى اسم الصحابي، وما يبنى على ذلك من مسائل هذا الكتاب. والكلام منه يقع في أربعة مواضع: أحدها: الكلام في كيفية النقل. وثانيها: الكلام في طريق رواية الراوي. وثالثها: الكلام في الرواية بحسب سماع الراوي. ورابعها: الكلام في بيان معنى اسم الصحابي، وما يبنى على ذلك من مسائل هذا الباب.

في رواية الحديث
بالمعنى، وهل يجوز
ذلك أم لا؟

أما الموضع الأول: فقد اختلفوا في أنه هل

يجوز رواية الحديث بالمعنى^(١) أم لا ؟

فذهب الجمهور إلى جواز ذلك وهو اختيار إمامنا الناطق بالحق والمتصور بالله عليهما السلام وذهب قوم إلى المنع من ذلك، وهم بعض

(١) اختلفوا في نقل حديث النبي ﷺ بالمعنى دون اللفظ في خبر الواحد، والذي عليه اتفاق الشافعي ومالك، وأبي حنيفة، وأحمد بن حنبل، والحسن البصري، وأكثر الأئمة أنه يحرم ذلك على الناقل إذا كان غير عارف بدلالات الألفاظ واختلاف مواقعها، وإن كان عالماً بذلك، فالأولى له النقل بنفس اللفظ إذ هو أبعد عن التغير والتبديل، وسوء التاويل. وإن نقله بالمعنى من غير زيادة في المعنى، ولا نقصان منه فهو جائز: ر: الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام: ١٤٦: ٢، ٩.

أهل الظاهر، وبعض أصحاب الحديث، وذهب القاضي إلى أنه إن كان الراوي ضابطاً، عارفاً، بمعناه جاز، وألا وجب نقله بلفظه، كذا حكاه رضي الله عنه وليس بمذهب مفرد كما ترى، وحكى أبو عبد الله الجرجاني^(١) عن الحنفية أنه إن كان للخبر معنى واحد جاز نقله بالمعنى، وإن كان له معنيان، وجب نقله بلفظه. وهكذا حكاه السيد أبو طالب عليه السلام عنهم. قال رضي الله عنه: والصحيح أن يفصل القول في ذلك فيقال: إن الراوي إذا روى الحديث بلفظ غير لفظ النبي عليه السلام، فإنه إن لم يسد مسده، بل زاد، أو نقص أو كان أوضح منه، أو أخفى فإنه لا يجوز ذلك لأن ما زاد على كلامه عليه السلام كذب، وما نقص فإنه إما أن ينبئ عن رفع حكم قد أثبت، فلا يجوز قبوله، أو يكون فيه كتمان للحكم، قد أثبت، والكذب، والكتمان، محظوران، لا يجوز، العدول إلى لفظ أظهر من لفظه عليه السلام، ولا أخفى، فإنه يمتنع أن تتعلق المصلحة باللفظ الذي يكون ذكره النبي عليه السلام ظاهراً كان، أو خفياً، وسد اللفظ مسد لفظ النبي عليه السلام إلى غيره أن يكون اجتهاد غيره فيه خلاف اجتهاده، وإن لم يشبه الحال فيه نحو جلس، وقعد جاز. ذكر هذا التفصيل أبو الحسين البصري، وذكر أنه مذهب الحسن البصري، وأبي حنيفة، والشافعي، قال رضي الله عنه: وإنما قلنا: بأن هذا القسم الأخير تجوز روايته بالمعنى، لأنه إن وجب نقل الحديث لأجل اللفظ دفعه

وحكى أبو عبد الله الجرجاني عن الحنفية أنه إن كان للخبر معنى واحد جاز نقله بالمعنى، وإن كان له معنيان، وجب نقله بلفظه.

(١) أبو عبد الله الجرجاني (ت: ٢٩٧هـ/ ٩٠٩م) أبو عبد الله الجرجاني: هو محمد بن يحيى الجرجاني من مشاهير أصحاب أبي حنيفة. له كتاب ترجيح مذهب أبي حنيفة. توفي سنة مائتين وسبعة وتسعين هجرية.

الإجماع، وإن وجب لأجل اللفظ والمعنى وجب تلاوة اللفظ، ولا دليل يدل على ذلك. قال إمامنا المتصور بالله عليه السلام: وقوله رحمه الله عن المصلحة لا يمتنع تعلقها بالظاهر، والغامض لا يلزم، لأننا نقول لو علم الله تعالى ذلك لتعبدنا بتلاوة لفظ الخبر كالقرآن، ولفظ الأذان والشهد. وكلامه عليه السلام ظاهر في ذلك، فأما رواية أبي الحسين، وما فصله عن أبي حنيفة والشافعي فبعيد والمحكي خلاف ذلك.

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في طريق رواية^(١) الحديث

فقد ذكر رضي الله عنه، أن للراوي أحوالاً منها: أن يعلم أنه قراه على شيخه، أو حدثه به شيخه، ويذكر ألفاظ قراءته، ووقت ذلك، ولا شبهة في جواز روايته، وكذلك إذا علم أنه قرأ ما في الكتب، أو حدثه به الراوي، وإن لم يذكر ألفاظ القراءة، ولا وقت القراءة، إلا أنه علم في الحال، بأنه قرأ جميع ما في الكتاب، أو سمعه ممن حدثه، ومنها: أن يعلم

الكلام في طريق رواية الحديث، فقد ذكر رضي الله عنه، أن للراوي أحوالاً منها: أن يعلم أنه قراه على شيخه، أو حدثه به شيخه، ويذكر ألفاظ قراءته، ووقت ذلك، ولا شبهة في جواز روايته.

(١) الرواية هي، أن يسمع السامع الناقل الفقه يحدث بحديث من كتابه، أو من حفظه، أو بأحاديث، فبما نثر بحديث من كتابه، أو من حفظه، أو بأحاديث، فبما نثر أن يقول: حدثنا، وحدثني، وأخبرنا، وأخبرني، وقال لي، وقال لنا. وسمعت وسمعتنا، وعن فلان، كل ذلك سواء، وكل ذلك معنى واحد، أو يقرأ الراوي على الناقل حديثاً أو أحاديث، فيقرأ المروي عليه بها، ويقول نعم: هذه روايتي، أو يسمعهما تقرأ عليه، ويقرئها المروي عنه، أو يناول المروي عنه، الراوي كتاباً فيه حديث أو أحاديث، أو ديواناً من شعره عظم أو صغر. ر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام: ٢: ١٤٦، ٣. رقيق العجم: موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين: ١: ٧٤٢.

أنه ما سمع ما في الكتاب، أو يظن ذلك أو يجوز سماعه ونفيه على سواء. وفي ذلك كله لا يجوز له أن يحدث به، ولا يؤخذ بروايته، ومنها أن لا يذكر سماعه لما في الكتاب ولا قراءته له، ولكنه يغلب على ظنه سماعه له، وقراءته لما يراه من خطه، فهذا هو الذي ينبغي أن يصرف الخلاف إليه، فعند أبي حنيفة، أنه لا يجوز له أن يروي به ولا يجوز أن يقول حدثني فلان، وهو لا يعلم أنه حدثه إذ كان ذلك حكماً عليه، بأنه قد حدثه به. كما لا يجوز مثله في الشهادات، وهو اختيار الإمام أبي طالب عليه السلام، وعند أبي يوسف، ومحمد والشافعي، تجوز له الرواية، ويجب العمل عليها لأن الصحابة كانت تعمل على كتب الرسول ﷺ نحو عملهم على كتاب النبي عليه السلام إلى عمرو بن حزم، من غير أن يرويه لهم راي، بل عملوا عليه لأجل الخط، وأنه منسوب إلى رسول الله ﷺ، فإن ثبت أنها عملت عليه من غير رواية، جاز أن يروي الإنسان من كتابه، إذا غلب على ظنه سماعه، ويكون إخباراً عن ظنه ويجوز العمل عليه.

ولقائل أن يقول: إن كتاب النبي ﷺ كانوا مضبوطين، معدودين كأمر المؤمنين عليه السلام، وعثمان بن عفان وغيرهما، ويبعد أن لا يتحقق الكاتب منهم، ما زبره يوم أملى عليه الصلاة والسلام، فإذا قال هذا خطي أملاه عليّ عليه السلام، كان رواية كافية، والأظهر عندنا جواز العمل دون الرواية، لأنها خبر. وهو مشبه بالاعتقاد، فلم يميز على الظن بخلاف العمل الذي مبناه الظن والله الهادي.

ومنها أن لا يذكر سماعه لما في الكتاب ولا قراءته له، ولكنه يغلب على ظنه سماعه له، وقراءته لما يراه من خطه، فهذا هو الذي ينبغي أن يصرف الخلاف إليه، فعند أبي حنيفة، أنه لا يجوز له أن يروي به ولا يجوز أن يقول حدثني فلان.

أما الموضع الثالث: وهو الكلام

في الرواية بحسب سماع الراوي^(١)

الكلام في الرواية
بحسب سماع الراوي.

فقد ذكر رحمه الله في الكتاب أنه إذا قال الراوي حدثني فلان، وأخبرني فلان، أو سمعت فلاناً، فقد حدث بذلك من سمعه، فلمن سمعه أن يقول حدثني، وأخبرني، وسمعت منه، وإذا قرئت على الإنسان

(١) جاء في كتاب توضيح المشكلات:

١- أن لقاء الراوي لمن روى عنه، واجتماعهما ولو لمرة واحدة، وهو شرط البخاري وشيخه، ومنهم من خالف واكتفى بإمكان اللقاء والمعاصرة، كالإمام مسلم، وادعى الإجماع فيه، ومثاله: أخرج البخاري في الصحيح ... قال سمعت رسول الله صلى الله عليه قرا في المغرب [بالطور] قال النووي: وكثر في هذه الأعصار استعمال عن في الإجازة فإذا قال أحدهم قرأت على فلان عن، فمراده رواه عنه بالإجازة.
٢- وإن قرا الشيخ المحدث الحديث من حفظه أو كتابه وغيره، أي التلميذ طالب العلم يسمعه كان أفضل، أي ولو من وراء حجاب، حيث عرف صوته ليروي عنه، وهذه هي الغاية في التحمل فإنه يجوز للراوي وهو التلميذ أن يقول حدثني أو أخبرني. وإن عجز المحدث عن القراءة وقرا هو، أي التلميذ من كتاب أو حفظ الشيخ، وهو يسمعه وإن لم يحفظ ما قرا عليه، فيجوز للتلميذ الرواية عنه، فيقول: أخبرني، أو حدثني قراءة عليه. ومنهم من قال: ولا يقول حدثني، لأنه لم يحدثه. ومنهم من أجاز: حدثني. وهذه طريقة العرض على الشيخ وهي والسماع سواء.

٣- وإن أجاز الشيخ من غير قراءة فيقول الراوي أجازني أو أخبرني إجازة. والإجازة: الإذن بالرواية، وهي أن يأذن الشيخ للتلميذ بالرواية عنه. كأن يقول له أجزت لك أن تروي عني الحديث كذا ... فيقول الراوي أجازني، أو أخبرني إجازة. ولها صور اداء أخرى كأن يقول حدثني فلان إجازة منأولة.

٤- أما الوجادة فهي أن يجد الطالب كتاباً، أو حديثاً بخط معروف لصاحبه، فيقول وجدته بخط فلان كذا، وكذا، أو قرأت بخط فلان كذا. والمرور بالوجادة يُعَدّ منقطعاً لشأبه الاتصال. ر: الخليلي: على شرح الورقات: ص: ٣٤٠-٣٤٢.

الأحاديث، ثم قال عند الفراغ من القراءة الأمر كما قرئ علي، أو قال: قد سمعت ما قرئ علي، فإنه يكون بهذا القول محدثاً، في الجملة فلمن سمع القراءة عليه، وسمع الشيخ يقول ذلك أن يقول حدثني وأخبرني، أو سمعت من فلان وقال بعضهم ليس له ذلك بل يقول قرأت على فلان ما قرئته فهذا لا وجه له، ألا ترى أنه لا فرق في جواز الشهادة على البيع، بين أن ينطق البائع، عند الشاهد بلفظ البيع، وبين أن يقرأ عليه كتاب البيع فيقول: الأمر كما قرئ علي، أو قد سمعت ما قرئ علي. فاما إذا قرئ على الشيخ فلم ينكر، ولم يقل الأمر كما قرئ علي، وقد سمعت ما قرئ علي، فللسامعين أن يعملوا على تلك الأحاديث؛ لأن تركه النكير لا يدل على سماع الأحاديث.

فاما إذا قرئ على الشيخ فلم ينكر، ولم يقل الأمر كما قرئ علي.

وليس لمن سمع أن يقول: أخبرني، أو حدثني، أو سمعت: لأن الشيخ لم يلفظ بشيء سمعه منه، ولا فعل التحدث، والأخبار، فإن قيل إمساكه عن النكير يدل على إباحته أن يتحدث عنه، قيل لو أباح لهم أن يتحدثوا عنه لم يجوز، لأن الكذب لا يصير مباحاً بإباحته، وله أن يقول: قرأت على فلان أو قرئ عليه، وأنا أسمع. فاما المناولة، فهو أن يشير الإنسان إلى كتاب يعرف ما فيه من الأحاديث فيقول لغيره قد سمعت ما في هذا الكتاب فيكون بذلك محدثاً بأنه سمعه. ويجوز لذلك الغير أن يروي عنه فيقول لغيره قد سمعت ما في هذا الكتاب فيكون بذلك محدثاً بأنه سمعه. ويجوز لذلك الغير أن يروي عنه فيقول أخبرني فلان أو حدثني فلان، وسواء قال أروه عني، أو لم يقل ذلك.

وليس لمن سمع أن يقول: أخبرني، أو حدثني، أو سمعت: لأن الشيخ لم يلفظ بشيء سمعه منه، ولا فعل التحدث، والأخبار، فإن قيل إمساكه عن النكير يدل على إباحته أن يتحدث عنه، قيل لو أباح لهم أن يتحدثوا عنه لم يجوز، لأن الكذب لا يصير مباحاً بإباحته، وله أن يقول: قرأت على فلان أو قرئ عليه، وأنا أسمع. فاما المناولة، فهو أن يشير الإنسان إلى كتاب يعرف ما فيه من الأحاديث فيقول لغيره قد سمعت ما في هذا الكتاب فيكون بذلك محدثاً بأنه سمعه. ويجوز لذلك الغير أن يروي عنه فيقول لغيره قد سمعت ما في هذا الكتاب فيكون بذلك محدثاً بأنه سمعه. ويجوز لذلك الغير أن يروي عنه فيقول أخبرني فلان أو حدثني فلان، وسواء قال أروه عني، أو لم يقل ذلك.

فأما إذ قال حدث عني بما في هذا الجزء، ولم يقل سمعته فإنه لا يكون محدثاً له، وإنما أجاز له التحدث به عنه. فليس له أن يحدث به عنه، لأنه يكون بالتحدث عنه كاذباً. وإذا سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهور، لم يجر أن يشير إلى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب، فيقول قد سمعته: لأن النسخ من الكتاب الواحد قد تختلف إلا بأن يعلم أن النسختين سياتن.

وأما الكتابة، فهو أن يكتب الشيخ إلى غيره، أنه سمع الكتاب الفلاني، أو النسخة الفلانية.

وأما الكتابة، فهو أن يكتب الشيخ إلى غيره، أنه سمع الكتاب الفلاني، أو النسخة الفلانية، فإن اضطر المكتوب إليه أنه خطه جاز أن يروي عنه، وإن لم يضطر إلى ذلك، لكنه ظنه، جاز أن يروي بحسب ظنه، وهذا منه رضي الله عنه كالصدام، فيما كان ضجع فيه في الموضع الأول عدنا إلى ما كنا بصده.

فأما الإجازة فهو أن يقول الإنسان لغيره: أجزت لك أن تروي عني ما صح لك من أحاديثي، وأصحاب الحديث يميزون ذلك.

قال رضي الله عنه: فأما الإجازة فهو أن يقول الإنسان لغيره: أجزت لك أن تروي عني ما صح لك من أحاديثي. وأصحاب الحديث يميزون ذلك. ويسوغون لمن أخبر له، أن يقول: أخبرني فلان ولا يميزون له أن يقول حدثني فلان: قالوا: لأن قوله قد أجزت لك أن تروي عني ما صح من أحاديثي يجري في العادة مجرى قوله ما صح عني، من أحاديثي، قد سمعته فاروه عني. وأعلم أن ظاهر الإجازة هو إباحة الشيخ التحدث عنه، والإخبار عنه، من غير أن يخبره أو يحدثه. وهذا إباحة الكذب، وليس له ذلك فإن ثبت أن قوله قد أجزت لك أن تروي عني إقراره من جهة العادة أنه سمع ما صح عنه فحكمه حكم المناولة.

أما الموضع الرابع: وهو الكلام في معنى اسم الصحابي^(١) وما ينبني عليه من مسائل هذا الباب.

فصل: أما اسم الصحابي فهو يتضمن ثلاثة فصول: أحدها: الكلام في فائدة الاسم، وثانيها: الكلام في الطريق إلى ثبوت معناه، وثالثها: الكلام في فوائد قول الصحابي باعتبار كونه صحابياً.

أما الفصل الأول: فقد ذكر في الكتاب أنه متى قيل: فلان صحابي، أفاد من طالت مجالسته للنبي ﷺ على جهة الإتياع له، دون من لقيه مرة، واحدة، أو مرتين، وعند بعضهم كل من لقيه، واستدل لصحة القول الأول، بأنه لا يسبق إلى الإفهام من قولنا، صحابي، إلا ما ذكرناه، فوجب حمله عليه، دون ما سواه، ولهذا لا يسمى من زاره من الواقدين عليه، ولم يطل المكث معه، بأنه من الصحابة، وإنما اشرطنا أن يمكث معه لإتباعه، لأن من أطل مجالسة العالم لم يوصف بأنه من أصحاب جماعه.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في الطريق إلى ثبوت معناه، فالطريق^(٢) إلى كونه صحابياً وجهان: أحدهما: يقتضي العلم وهو تواتر

(١) الصحابي: من لقي النبي صلى الله عليه وآله وسلم مؤمناً به، ومات على الإسلام، فمناط ثبوت الصحبة عند المحدثين مجرد اللقاء المصحوب بالإيمان والثبات عليه، فلا تشترط في الصحبة الرواية عن الرسول ﷺ، ولا الغزو معه ولا الإقامة مدة معينة. ر: البرديسي: أصول الفقه: ٩، ٣٤٧. وفق العجم: موسوعة أصول الفقه عند المسلمين: ١: ٨٣٧.

(٢) الطريق إلى إثبات الصحابي صحابياً: اعلم أن الصحابي هو من قلنا ذكره في المسألة الأولى، والطريق إلى إثباته صحابياً وجهان: أحدهما: يوجب العلم لا محالة وهي الأخبار المتواترة.

لقد ذكر في الكتاب أنه متى قيل: فلان صحابي، أفاد من طالت مجالسته للنبي ﷺ على جهة الإتياع له، دون من لقيه مرة، واحدة، أو مرتين، وعند بعضهم كل من لقيه، واستدل لصحة القول الأول، بأنه لا يسبق إلى الإفهام من قولنا، صحابي، إلا ما ذكرناه.

الخبر بالصحة كالعشرة، والآخر: يقتضي الظن وهو إخبار الثقة، بذلك. أما هو وإما غيره، وقد منع بعضهم من قبول خبره بأنه صحابي؛ والوجه في ذلك أن عدالته هي مستند القبول فسواء أخبر بما يخصه أو بما يتعداه.

وأما الفصل الثالث: وهو الكلام في فوائد قول الصحابي باعتبار الصحة، فوجوه منها: العرف بين ما يكون مرفوعاً، أو موقوفاً، وأقل ما في ذلك غالب الظن، ومنها: فعل الصحابي، الذي يقوى معه الظن لصدق الرواية، ومنها: اختلاف أهل العلم في أن الصحابي، إذا عمل بخلاف ما روى أو عمل على أحد المحتملين. ومنها: معرفة التاريخ. ومنها: أن ذلك مما يصح أن يتميز به عصر الصحابي عن عصر التابعين.

ومنها: أن الصحابي يخالف حكمه حكم غيره إذا قال أمرنا بكذا، أو من السنة كذا، أو يجوز ذلك وهي سبع خواص:

الخاصية الأولى: إذا قال الصحابي أمرنا^(١) بكذا فعند الشافعي،

والثاني: يوجب غالب الظن في أغلب الأحوال، أما ما يوجب العلم فهي الأخبار المتواترة أن فلاناً من أصحاب النبي الذين صنفهم ما قدمنا كابن مسعود، وابن عباس، وغيرهما. وأما ما يوجب غالب الظن في أغلب الأحوال: فهي كالأخبار التي ثبتت من طريق الأحاد على الشرائط التي قدمنا ذكرها، بأن فلاناً من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم. فاما من أخبر عن نفسه بأنه صحابي، فقد اختلف أهل العلم، فقال جماعة من أصحاب الحديث: لا يقبل، وعدنا أنه يقبل سواء رواه هو أو غيره. ر: عبد الله بن حزة: صفة الاختيار: ص: ٢١٥.

(١) إذا قال الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا، فقد اختلف أهل العلم في ذلك فحكى شيخنا رحمه الله تعالى عن الشافعي والقاضي والشيخ أبي عبد الله أن ذلك يحمل أن الأمر هو النبي ﷺ، لأن دليل في الظاهر يدل على أنه هو الأمر. وحكى الشيخ أبي الحسن وجماعة من الحنفية المنع في

الكلام في فوائد قول
الصحابي باعتباره
الصحة، فوجوه منها:
العرف بين ما يكون
مرفوعاً، أو موقوفاً،
وأقل ما في ذلك غالب
الظن، ومنها: فعل
الصحابي، الذي يقوى
معه الظن لصدق
الرواية.

وأبي عبد الله، والقاضي، يحمل على أن الأمر هو الرسول ﷺ وعند أبي الحسن وجماعة من الحنفية أنه لا يحمل على ذلك لأنه ليس بالظاهر، بل يجوز أن يكون الأمر غيره ﷺ، وحمل على ذلك، قول الراوي: «أمر (بلال) أن يشفع الأذان، ويوتر الإقامة»، والدليل على ذلك القول الأول، أن من التزم طاعة رئيس، فإنه إذا قال أمرنا بكذا، وكذا فإنه يفهم منه من يلتزم بطاعته، ويؤثر أمره، ألا ترى أن الرجل من أولياء السلطان، إذا قال في دار السلطان منه أن السلطان الذي يلتزم طاعته هو الذي أمره.

وبعد ففرض
الصحابي أن يعلمنا
شرعاً ويفيدنا حكماً،
فيجب حمل ذلك على
من يصدر الشرع عنه
دون الأئمة والولاة؛
ولأن الصحابة كانوا
يوردون ذلك
حتجاجاً من بعضهم
على بعض في إثبات
الأحكام الشرعية.

وبعد ففرض الصحابي أن يعلمنا شرعاً ويفيدنا حكماً، فيجب حمل ذلك على من يصدر الشرع عنه دون الأئمة والولاة؛ ولأن الصحابة كانوا يوردون ذلك احتجاجاً من بعضهم على بعض في إثبات الأحكام الشرعية فلو حمل على من دونه عليه السلام لكانوا قد أجمعوا على الخطأ، واعلم أن الأولى، أن يفصل في ذلك فإن كان الصحابي من الأكابر كالعشرة، ومن يدنو منهم، فذلك كما ذكر رحمه الله، وإن كان ممن ينحط من مرتبتهم كثيراً، فقد يجوز أن يسند ذلك إلى من يقتدى به هو.

ذلك، قالوا: ويجوز أن يكون الأمر الناهي غير النبي ﷺ لأنه لا دليل يدل على أنه هو الأمر. جار بين أهل الأمصار بأن الإنسان إذا قال: أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا، أن الأمر والناهي هو الكبير المفزع إليه دون غيره من لا تأثير لأمره، لأن أمر غيره ونهيه لا تأثير له فلا وجه لكتابته فإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون الأمر الناهي هو النبي ﷺ ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ٢١٥، ٢١٦.

من أكابر الصحابة، ولا سيما وغير ممنع أن يرى وجوب ذلك وإن كان خطأ كما قد ذهب إليه بعض أهل العلم أعني كون ما يقوله الأربعة أو بعضهم حجة.

إذا قال الصحابي،
أوجب علينا كذا، أو
حظر علينا كذا، أو أبيع
كذا، فإنه يفهم منه أن
الموجب، والمبيع
والحاضر، ورسول
الله ﷺ، لأن هذه
الأحكام، لا تصدر إلا
عنه عليه السلام.

الخاصية الثانية: إذا قال الصحابي، أوجب^(١) علينا كذا، أو حظر علينا كذا، أو أبيع كذا، فإنه يفهم منه أن الموجب، والمبيع والحاضر، رسول الله ﷺ، لأن هذه الأحكام، لا تصدر إلا عنه عليه السلام وشرط المنصور بالله عليه السلام أن لا يكون للاجتهاد في ذلك مسرح، وبجمال لتجوز، أن يرى الوجوب بما يحتمله، وخلافه بطريق الاجتهاد.

الخاصية الثالثة: إذا قال الصحابي أمر رسول الله ﷺ بكذا ففيه ثلاثة أقوال. منهم من قال يحمل على السماع وبه قال القاضي: ومنهم من حمله على أنه ومنهم من حمل على السمع^(٢) معه أو ممن مع حقه

(١) إذا قال الصحابي: أوجب علينا كذا أو حظر علينا كذا فهذا لا يفيد إلا إيجاب النبي صلى الله عليه وحظره، وإباحته، لأن هذه الأحكام لا تستفاد من بشر سواه هذا إذا كان ما قال مما لا يختلف في وجوبه، ولا حظره ولا إباحته، فإن كان مختلفاً فيه لم يحمل على ذلك لتجوز أن يكون قال ذلك لاجتهاد نفسه، أو اجتهاد غيره إن لم يكن من أهل الاجتهاد. ر: عبد الله بن حزة: صفوة الاختيار: ص: ٢١٦.

(٢) أما إذا قال الصحابي أمر النبي ﷺ بكذا وكذا فقد اختلف أهل العلم في ذلك فمنهم من قال يحمل على أنه سمع ذلك من النبي ﷺ، وهو قول القاضي، ومنهم من حمله على السماع منه أو ممن سمع منه. ومنهم من حمله على أنه سمع ذلك من النبي ﷺ، أو ثبت عنده بدليل. وكان شيخنا رحمه الله تعالى يحمل ذلك على أنه سمعه من النبي ﷺ أو ثبت عنده بفعل متواتر. ر: عبد الله بن حزة: صفوة الاختيار: ص: ٢١٧.

(٣) في (أ): ومنهم من حمله على السماع منه. وفي (ب): على أنه سمع ذلك من النبي.

ومنهم من حمله على السمع منه أو ممن سمع منه، ومنهم من حمله على أنه سمع ذلك من النبي عليه السلام أو ثبت ذلك عنده بدليل، وقال رضي الله عنه: يحمل على أنه سمعه منه أو ثبت له بنقل متواتر؛ لأن ظاهر قوله أمر، يقتضي القطع، ولا يتم إلا بما قلناه، وعند المنصور بالله عليه السلام، أنه يجوز أن يكون قال ذلك لسماعه له عن النبي ﷺ ولرواية من يثق به. وهذا أجري على الأصول كما ترى والله الهادي.

إذا قال الصحابي عن رسول الله ﷺ خبر معين، فقد قال القاضي: يحمل على السماع.

الخاصية الرابعة: إذا قال الصحابي عن رسول الله ﷺ خبر معين، فقد قال القاضي: يحمل على السماع. وقال السيد الإمام أبو طالب عليه السلام: يحتمل الإرسال. واختاره المنصور بالله عليه السلام، وصححه شيخنا رضي الله عنه، في الكتاب، واستدل عليه بأنه يحتمل السماع والإرسال معاً، ولذلك لو فسر قوله هذا بأني سمعته أنا لجاز، أو قال رواه فلان عنه لجاز.

الخاصية الخامسة: إذا قال الصحابي إن من السنة كذا^(١)، حمل على

(١) اختلفوا في قول الصحابي عن رسول الله ﷺ فروى شيخنا رحمه الله تعالى عن القاضي أنه يحمل على السماع. قال: وقال السيد أبو طالب عليه السلام: يحمل على الإرسال؛ ولأن شيخنا رحمه الله تعالى يعتمد. وعندنا يجوز حمله على جواز وقوعه عن السماع والإرسال. ر: عبد الله بن حزة: صفوة الاختيار: ص: ٢١٨.

(٢) إذا قال الصحابي إن من السنة كذا، حمل على سنة النبي ﷺ. وعندنا. وذهب أبو الحسن إلى أنه لا يجوز حمله على ذلك حتى يثبت، لأنهم يطلقون في ذلك سنة الخلفاء، والدليل على صحة ما ذهبنا إليه: أن لفظ السنة إذا أطلق أفاد سنة النبي صلى الله عليه وآله فذلك ظاهرة، وذهب أبو الحسن إلى أنه لا يجوز حمله على سواء، ومثال المسألة ما روي عن ابن عباس رحمه الله من قوله: (إن من السنة أن لا يصلي بتيميم واحد إلا فريضة واحدة). ر: عبد الله بن حزة: صفوة الاختيار: ٢١٩.

سنة الرسول ﷺ وقال أبو الحسن، لا يحمل حتى يتبين لأنهم يطلقون ذلك في سنة الخلفاء، وذلك نحو ما روي عن ابن عباس أنه قال والذي يدل على ما قلناه أن نسبة ذلك إلى غير الرسول ﷺ يقتضي إجماع الصحابة على الخطأ، لأنهم كانوا يوردون ذلك على وجه الاحتجاج. ولأن المفهوم من إطلاق لفظ السنة سنة النبي ﷺ كما أن المفهوم من إطلاق لفظ الطاعة، والتقوى والمعصية، طاعة الله تعالى وتقواه ومعصيته، والأقرب عندنا الاعتبار الذي اعتمدناه في الخاصية الأولى والله الهادي.

إذا قال الصحابي كنا نفعل كذا، فالظاهر منه أنه قصد أن يعلمنا بهذا الكلام حكماً ويفيدنا شريعاً، ولا يكون كذلك، إلا وقد كانوا يفعلون على عهد النبي ﷺ على وجه يظهر له فلا ينكره.

الخاصية السادسة: إذا قال الصحابي كنا نفعل^(١) كذا، فالظاهر منه أنه قصد أن يعلمنا بهذا الكلام حكماً ويفيدنا شريعاً، ولا يكون كذلك، إلا وقد كانوا يفعلون على عهد النبي ﷺ على وجه يظهر له فلا ينكره، ولهذا كان الظاهر من قول الراوي، كانوا يفعلون كذا وكذا، أن جماعة الأمة كانوا يفعلون ذلك، أو يفعل البعض، فلا ينكر البعض، أو على عهده عليه السلام فلا ينكره كقول عائشة: (كانوا لا يقطعون اليد في الشيء التافه) قال المنصور بالله عليه السلام: إن هذا كما يحتمل زمان النبي عليه السلام يحتمل زمان الجماعة بعده. فإذا لا فرق بين كنا نفعل،

(١) إذا قال الصحابي: كنا نفعل كذا، فقد قال شيخنا رحمه الله تعالى عن ذلك يحمل على فعلهم من عصر النبي ﷺ: قال رحمه الله تعالى: لأن الصحابي لا يقول كذلك إلا وهو يريد إناذتنا حكماً وتعليماً شريعاً، وهذا هو المعلوم من ظاهر هذا اللفظ فلا يجوز حمله على خلافه، ومثال المسألة ما روي عن عائشة أنها قالت: كانوا لا يقطعون اليد على الشيء التافه، فإن هذا كما يحتمل زمان النبي ﷺ، يحتمل فعل الجماعة بعده. عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ص: ٢٢٠.

وكانوا يفعلون، والاحتمال ظاهر في الوجهين فلا وجه لقصره على أحدهما.

الخاصية السابعة: ذكر الصحابي مذهباً^(١) لا يعرف إلا بالتوقيف، كالمقدرات، والحدود، والإبدال، فذهب جماعة من أصحاب أبي حنيفة، إلى أنه يحمل على التوقيف، وذكر أبو الحسن منهم أنه إن كان من أهل الاجتهاد لا يحمل على التوقيف كحديث (عطاء) في الحيض يوم وليلة، وإن لم يكن من أهل الاجتهاد حمل على التوقيف كحديث (أنس) ست أو سبع في الحيض. وقال الإمام أبو طالب عليه السلام، والقاضي: إن كان لما قاله وجه في الاجتهاد صحيح، أو فاسد، لم يحمل على التوقيف، وإلا حمل عليه. وهو قول أبي الحسين البصري: وهو اختياره رضي الله عنه، وفصل فقال: اعلم أن الراوي للمذهب لا يخلو إما أن يكون من أهل الاجتهاد، أو لا، فإن لم يكن من أهل الاجتهاد فلا يخلو المذهب الذي ذكره إما أن يكون للاجتهاد فيه مسرح، أو لا يكون للاجتهاد فيه

(١) اختلف أهل العلم في الصحابي إذا ذكر حكماً لا يعرف إلا بالتوقيف كالمقدرات، والحدود، والأبدال، فحكى شيخنا رحمه الله تعالى عن أصحاب أبي حنيفة أنه يقبل، وأنه يحمل على التوقيف. وحكى أبو الحسن أنه إن كان من أهل الاجتهاد لا يحمل على التوقيف، وحكى قاضي القضاة، والإمام أبو طالب عليه السلام أنه إن كان لما قاله وجه من وجوه الاجتهاد صحيح أو فاسد لم يحمل على التوقيف وإلا حمل عليه. فهذا قول أبي الحسين، واعتمده شيخنا، وهو الذي غتاراه، وروى عن الشيخ أبي الحسن أنه إن كان من أهل الاجتهاد (عطاء) في قوله: «إن أقل الحيض يوم وليلة» لم يحمل قوله على التوقيف، وإن لم يكن من أهل الاجتهاد (أنس) وقوله في الحيض (ثلاث، أربع، خمس، ست، سبع، ثمان، تسع، عشر، فجعل أقله ثلاثاً وأكثره عشرًا، ولم يكن من أهل الاجتهاد، يوجب عنده أن يكون قوله ذلك توقيفاً، ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار. ص: ٢٢٠.

الخاصية السابعة: ذكر الصحابي مذهباً لا يعرف إلا بالتوقيف، كالمقدرات، والحدود، والإبدال، فذهب جماعة من أصحاب أبي حنيفة، إلى أنه يحمل على التوقيف.

مسرح، فإن كان للاجتهاد فيه مسرح لم يجب حمله على التوقيف لأنه يجوز أن يكون افتاء بذلك بعض أهل الاجتهاد من الصحابة، وإن لم يكن للاجتهاد فيه مسرح، وجب حمله على التوقيف، منه ﷺ لأننا لو لم نحمله على ذلك لكان شبيهاً وتحميناً، منه، أو بمن افتاء، وذلك سوء ظن بالصحابة، وإن كان من أهل الاجتهاد، فلا يخلو المذهب الذي ذكره إما إن يكون للاجتهاد فيه مسرح، أو لا يكون، وإن لم يكن للاجتهاد فيه مسرح وجب حمله على التوقيف لمثل ما ذكرناه.

الفصل الرابع: وهو الكلام في تعارض الأخبار وترجيح بعضها على بعض.

فصل: أما التعارض فقد ذكر في الكتاب أن الخبرين المتعارضين إما أن يكونا معلومين، أو غير معلومين، أحدهما معلوم، والآخر غير معلوم، فإن كانا معلومين، فإما أن يكونا خاصين، أو عامين، أو أحدهما خاص والآخر عام، فإن كانا عامين، فإما أن يكونا عامين من كل وجه، أو أحدهما عام من وجه، وخاص من وجه. فإما أن يكونا خاصين على الآخر خاصاً، قضى بالخاص على العام. وإن كانا خاصين على الإطلاق، أو عامين على الإطلاق، وعرف التاريخ بينهما قضى بنسخ المتأخر منهما لما قبله، وإن لم يعرف التاريخ فإن أمكن التخيير بينهما فعمل ذلك، وإن لم يمكن التخيير بينهما، أو أمكن لكن الأمة منعت منه حكماً بأن التعبد فيهما، بالنسخ عند من عرف التاريخ، وأن التعبد عليهما، هو

الكلام في تعارض الأخبار وترجيح بعضها على بعض إما التعارض فقد ذكر في الكتاب أن الخبرين المتعارضين إما أن يكونا معلومين.

الرجوع إلى مقتضى العقل لأنه ليس أحدهما أولى من الآخر، ولا يجوز ترجيح أحدهما على الآخر بما يرجع إلى إسناده لأن الترجيح بذلك يقتضي قوة الظن، وأحدهما ليس بمظنون، ويجوز أن يكون التعبد علينا بأحدهما يقوى بما يرجع إلى وصف الحكم كالحظر، والوجوب، لأن ذلك ليس يقتضي قوة الظن لثبوت الخبر، وإنما يقتضي التعبد والتعبد عند التعارض، قد يدخل الظن في شرائطه. فإن كان كل واحد منهما خاصاً من وجه، عاماً من وجه، فليس تخصيص أحدهما مخصصاً للآخر بما يرجع إلى الحكم من كونه محظوراً، أو غير ذلك. ومثال ذلك قوله: ﴿وَأَنْ تُجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ يُقَرُّوهُمْ حَافِظُونَ، إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ [المؤمنون: ٥]، وإن كان أحد الخبرين معلوماً وكان أحدهما خاصاً، فإنه يقع التخصيص به معلوماً كان الخاص أو مظنوناً، هذا في باب الأعمال دون ما يتعلق بالاعتقادات وإن لم يكن أحدهما خاصاً حكم بالمعلوم لأنه لا يجوز اطراحه إلى المظنون، وإن كانا مظنونين قضى بالخاص منهما إن كان فيهما خاص، وإن لم يكن رجح أحدهما على الآخر، وعمل على الأرجح.

فصل في الترجيح: قال رضي الله عنه: اعلم أن الخبرين إذا تعارضا^(١) وكانا مظنونين، ولم يمكن حمل أحدهما على الآخر، ولا عرف

(١) إذا تعارض الخبران لم تخل الحال من ثلاثة أوجه إما أن يكونا معلومين معاً، أو مظنونين معاً، أو أحدهما معلوم والآخر مظنون. فإن كانا معلومين فلا يخلو: إما أن يعلم التاريخ أو لا يعلم، فإن علم التاريخ بينهما عمل بالتأخر منهما إن تأنيا على الحد الذي يوجب =

ولا يجوز ترجيح أحدهما على الآخر بما يرجع إلى إسناده لأن الترجيح بذلك يقتضي قوة الظن، وأحدهما ليس بمظنون.

التاريخ، وجب الرجوع إلى الترجيح بالاتفاق. ووجهه أنهما متى كانا أمارتين، مؤديتين إلى الظن، والعمل بالظن الأقوى أولى، وجب الرجوع إلى تقوية الظن، بوجوه الترجيح. ووجوه الترجيح ضربان، أحدهما؛ متفق على الترجيح به، والآخر يختلف فيه فالأول نحو أن يكون أحدهما أشد ورعاً وتحفظاً في الرواية، وأكثر ضبطاً وحفظاً، لما سمعه، وأعلم بحال ما يرويه، وأفقه متى كانت الرواية بالمعنى، وإنما وجب الترجيح بذلك، لأنه متى كان شديد الورع، والتحفظ في الرواية كان الكذب، والتساهل مع ذلك، أبعد فالظن لصدق الرواية أقوى، وكذلك متى كان أضبط وأفقه، متى روى بالمعنى، فاما رواية اللفظ فالفقيه وغيره سواء، ونحو أن يكون أحد الخبرين مطابقاً لقياس الأصول دون الآخر، أو تعضده بعض الظواهر إلى غير ذلك. وأما المختلف فيه فضربان: أحدهما: يرجع إلى سند الخبر. والآخر: يرجع إلى متنه، وجملة القول أنها عشرة أنماط:

ووجوه الترجيح
ضربان، أحدهما؛
متفق على الترجيح به،
والآخر يختلف فيه
فالأول نحو أن يكون
أحدهما أشد ورعاً
وتحفظاً في الرواية،
وأكثر ضبطاً وحفظاً،
لما سمعه، وأعلم بحال
ما يرويه، وأفقه متى
كانت الرواية بالمعنى.

اختلف أهل العلم في
الترجيح بزيادة العدد
في الرواة فمتى الأكثر
أنه يرجح به.

النمط الأول: اختلف أهل العلم في الترجيح بزيادة العدد في الرواة^(١) فعند الأكثر أنه يرجح به، وإليه ذهب الشافعي، وأبو الحسن

وقرئ النسخ، وإن علم تأريخ أحدهما دون الآخر كان المعلوم التاريخ أولى أن يعمل به، وإن كانا مغلوتين معاً، كان الواجب فيهما الرجوع إلى الترجيح ... وإن كان أحدهما مغلوتاً والآخر معلوماً وجب العمل على المعلوم: مثل: «وَالَّذِينَ هُمْ يُقْرَوْنَهُمْ خَائِفُونَ، إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ»، «وَأَنْ تُجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ». ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ص: ٢٢٢.

(١) الأول: أن تكون رواية أحدهما أكثر من رواية الآخر، فما رواه أكثر يكون مرجحاً، خلافاً للكرخي، لأنه يكون أغلب على الظن من جهة أن احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الأكثر أبعد من احتمال وقوعه في العدد الأقل، ولأن خبر كل واحد من الجماعة يفيد الظن: =

الكرخي، وعند بعضهم لا يرجح به، والذي يدل على الأول أن أحد الخبرين إنما يتميز على صاحبه بقوة ينفرد بها، وكثرة العدد قوة، لأن الرواة إذا بلغوا حداً من الكثرة، وقع العلم بخبرهم، فكلما قارب تلك الكثرة، قوي الظن لصدقهم ولأن السهو والغلط مع الكثرة أقل. وكذلك الكذب، ولأن الصحابة كانوا يجتاطون بزيادة العدد كما فعل أبو بكر في حديث الجدة، وعمر في الاستئذان.

إذا عمل أكثر الصحابة
بخبر، وعابوا على
الأقل، فإنه يرجح
بذلك، وهو قول أبي
الحسن وابن أبيان، وقال
بعضهم: لا يرجح به.

التمط الثاني: إذا عمل أكثر الصحابة بخبر، وعابوا على الأقل، فإنه يرجح بذلك، وهو قول أبي الحسن، وابن أبيان، وقال بعضهم: لا يرجح به، واختيار القاضي في (العمد) الأول، وفي الشرح الثاني، وجه القول الأول: أن عمل الأكثر بالخبر يقوي الظن لصحته، ولا شك أن العمل على الظن الأقوى أولى، يوضحه، أن التابعين عملوا على حديث أبي سعيد، وعبادة بن الصامت، في تحريم التفاضل، ولم يعملوا على حديث ابن عباس، وهذه العلة، ولأن عبيدة السلماني، قال لأمير المؤمنين عليه السلام: (رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك) ولم يظهر نكير عليه.

ر: الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام: ٢: ٢٥١. الثاني: أن يكون راوي أحد الحدين مشهوراً بالمعالة والثقة بخلاف الآخر، أو أنه أشهر بذلك فروايته مرجحة، لأن سكوت النفس إليه أشد والظن بقوله أقوى. المصدر الأول ص ٢١٥. الثالث: أن يكون أحد الراويين أعلم وأضبط من الآخر، أو أروع وأتقى فروايته أوجح لأنها أغلب على الظن. المصدر السابق ص ٢٥١. أن يكون أحد الخبرين مستنداً، والآخر مرسلًا، فالمستند أولى لتحقيق المعرفة بروايته، والجهالة برواية الآخر. ولهذا تقبل شهادة القرع إذا عرف شاهد الأصل ولا تقبل إذا شهد مرسلًا. المصدر السابق: ص: ٢٥٢.

النمط الثالث: خبر الأعلّم بغير ما يرويه لا يرجع به عند أكثر الفقهاء، وعند عيسى بن أبان، أنه يرجع به. والدليل على القول الأول، أن كونه أعلّم بغير ما يرويه لا تعلق له بالرواية فلا يوجب ترجيحاً فيها.

النمط الرابع: إذا كان أحد الخبرين مسنداً والآخر مرسلأ، قال رضي الله عنه: هما سواء. وقال عيسى: المرسل أولى، وقال بعضهم: المسند أولى: وأستدل في الكتاب لاستوائهما بأن كل واحد منهما مقبول، ولا مزية لأحدهما على الآخر، فلا يجوز الترجيح، والصحيح أن الحديثين، فيما بعد التابعين إلى زماننا متى ورد أو كان المسند معلوماً، ورجاله غير مغمورين، ولا ملتبسي العدالة، والضبط، فإن المسند أولى، بلا مزية، لأن المرسل حيث أرسل، لا بد له من سند، إذ لم يشاهد المرسل، رسول الله، ولا سمع عنه لكن يتطرق إلى المرسل من السهو والذهول عن حال من يروي عنه مالا يتطرق إلى المسند، الذي قد أبدى صحته فكان أولى، وحسن الظن بمن أرسل وإن كان يوجب قبول روايته، إلا أن الظن في المسند صار أقوى لما ذكرناه فكان أرجح، لاسيما والعلماء مجمعون، على قبول المسند، وكثير دفع المرسل، والظن يقوى لأقل من هذه الوجوه.

النمط الخامس: إذا كان أحد الراويين حرأ عبداً^(١)، وكان أحدهما

(١) الترجيح بالذكرورة والحرية: فإن كان أحد الراويين حرأ، والآخر عبداً، أو أحدهما ذكرأ والآخر أنثى، فعندنا أنه لا ترجيح لخبر الحر على خبر العبد، ولا الذكر على الأنثى إذا وقع الاستواء في العدالة والضبط. وعند بعضهم يرجح خبر الحر على العبد وذكر محمد بن الحسن في كتاب (الاستحسان) أنه إذا أخبر حر وعبد، لا يرجح خبر الحر، وإن أخبر عبداً وحران، رجح خبر الحرين على العبدين لأنه يوجب القطع. عبد الله بن حمزة صفوة الاختيار: ٢٢٧.

ذكرأ والآخر أنثى، وقال رضي الله عنه فلا يترجح خبر الحر على العبد، ولا الذكر على الأنثى، وقال بعضهم: يرجح خبر الحر. وقال محمد بن الحسن في كتاب (الاستحسان): لأنه يوجب قطع الحكم، وجه القول الأول: أن الحرية والذكورية، لا يعتبران في الأخبار، ولا يؤثران في قوة الظن، وكل ما هذا حاله، فلا يجوز الترجيح بهما، وعندنا، أن خبر الرجل أولى بالقبول، من خبر المرأة والوجه فيه ما يرجع إلى الضبط، ورصانة الذهن، وقد نبه الله تعالى على ذلك، حيث أقام شهادة امرأتين بشهادة رجل. ولا يقال: إن باب الشهادة غير الأخبار، لأن الله تعالى نبه على وجه المصلحة بالضبط فقال: ﴿أَنْ تُضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ولا شك أن الضبط والعدالة مستند قبول الرواية.

التمط السادس: إذا ورد خبران في أحدهما اختلال في اللفظ، وفي

المعنى والآخر سليم من ذلك فهو أولى بالقبول من الأول، لأن الظن أقوى لبعده عن الخطأ والسهو بخلاف الأول.

التمط السابع: إذا ورد خبران أحدهما يثبت حداً، والآخر يدرو^(١)، ففيه ثلاثة أقاويل: قال عيسى: الذي يدراً أولى، وقال القاضي فيما حكى عنه الحاكم: ثبت أولى، وإليه قال المنصور بالله رضي الله عنه، ومنهم

(١) إذا ورد خبران أحدهما يثبت حداً والآخر يدرو^(١) فحكى شيخنا رحمه الله تعالى اختلاف الناس على ثلاثة أقوال: فمنهم من قال: الذي يدرو الحد أولى وهو عيسى بن أبيان؛ ومنهم من قال: المثبت أولى، هو رواية الحاكم، والقاضي. ومنهم من قال: هما سواء. وحكاها الشيخ أبو الحسين عن القاضي، وكان شيخنا رحمه الله تعالى يرجح ما ذهب إليه عيسى بن أبيان. واختيارنا رواية الحاكم عن القاضي؛ وهو أن المثبت أولى: ر: عبد الله بن حمزة: المصدر السابق ص: ٢٢٧.

إذا كان أحد الراويين
حراً عبداً، وكان
أحدهما ذكراً والآخر
أنثى، وقال رضي الله
عنه فلا يترجح خبر
الحر على العبد.

إذا ورد خبران أحدهما
يثبت حداً، والآخر
يدرو، ففيه ثلاثة
أقاويل: قال عيسى:
الذي يدراً أولى.

من قال هما سواء، وحكاه أبو الحسين، عن القاضي، وقال السيد أبو طالب عليه السلام: إن المسقط إذا كان منفيًا، فالثبت أولى وإن أفاد حكماً يتعلق بالشرع فلا يترجح، وأكثر ما في الباب أنهما سواء، وجه الأول، أن الحد يسقط بالشبهة، وتعارض البينتين، فوجب إسقاطه بتعارض الخبرين، ويكون ذلك كالشبهة، وقد اعترض ذلك بأن الحد إنما يسقط عن الأعيان بالشبهة، فأما إثباته في الجملة فمفارق لإثباته وإسقاطه بالشبهات في الأعيان والأشخاص. قال رضي الله عنه: ويمكن أن يجاب عنه بأن تعارض البينتين في الحدود، إذا كان شبهة في إسقاطه عن الأعيان مع ثبوته في أصل الشريعة فبأن يجب إسقاطه في الجملة إذا تعارض فيه خبران. ولم تتقدم له حالة ثبوت أولى.

واعترض ذلك إمامنا المنصور بالله عليه السلام، بأن الدرأ في اللغة إنما تكون للواقع لا محالة لو لا الدرأ، وأما ما تراخى وقوعه فلا يسمى في اللغة درأً إلا على وجه المجاز، وإثبات الحد في الجملة حكم شرعي، وليس له وقوع على شخص معين، فيقال بأنه يجب درؤه أو لا يجب.

النمط الثامن: إذا اقتضى أحد الخبرين إثبات عتاق^(١)، والآخر نفيه، فهم سواء، عند القاضي، والحاكم، وجماعة من العلماء، وقال أبو الحسن: المثبت للعتق أولى، وهو قول جماعة من الحنفية.

(١) في الترجيح بين خبري إثبات العتاق ونفيه إذا اقتضى أحد الخبرين إثبات عتاق، واقتضى الآخر نفيه فهو سواء عند القاضي والحاكم، وجماعة من العلماء، وكان شيخنا رحمه الله تعالى يذهب إليه. ويحكى عن الشيخ أبي الحسين، أن المثبت للعتاق أولى، وهو قول جماعة من الحنفية. واحتج شيخنا رحمه الله؛ بأن العتق والرق الطارئان عليه حكمان شرعيان، فلا يرجح أحدهما على الآخر، لأنهما استويا في أن كل واحد منهما ناقل فلا يقلب على صاحبه... ر: عبد الله بن حمزة: صفوة الاختبارات: ص: ٢٣٠.

المثبت للعتق أولى، وهو قول جماعة من الحنفية، والذي يدل على الأول، ان إثبات العتاق ونفيه حكمان شرعيان، لأن الرق مستفاد من جهة الشرع، وكذلك الحرية، إذا كانت ثابتة بعد الرق وهي العتاق، والذي يمكن أن يرجح به العتاق، على الرق هو أن الخبر المثبت للعتاق يغلب كالشهود عليه، أو أن يقال: إنه إذا وقع لا يفسخ ولا يبطله من الأسباب ما يبطل الرق، وكلاهما فاسد لأن شهود العتق إنما غلبوا لأنهم شهدوا بأمر طارئ متجدد، فكانت شهادتهم أولى، كما أن شهادة من يشهد بثبوت، لما ذكرنا، وليس كذلك في الخبرين فإنهما لا يقتضيان إثبات الحرية، والرق لشخص معين، حتى يكون العتاق هو الطارئ في حقه، بل إنما يقتضيان ذلك على الجملة لغير معين وكذلك فإنه يفسخ، ولا يعترضه ما يبطله، ولا يزول بعد ثبوته متى ثبت لشخص معين، وذلك بعد تقرر ثبوتيه في الشريعة على الجملة، فمن أين أن ذلك وجه ترجيح، في الصورة الأولى من غير وجه رابط بينهما.

النمط التاسع: إذا اقتضى أحد الخبرين حظراً والآخر إباحة^(١) فقد اختلف أهل العلم في أنه هل يجوز ألا يكون لأحدهما حكم باق في

إذا اقتضى أحد
الخبرين حظراً والآخر
إباحة فقد اختلف أهل
العلم في أنه هل يجوز
ألا يكون لأحدهما
حكم باق في العقل،
أم لا؟

(١) الكلام في الترجيح بين خبري الحظر والإباحة: إذا اقتضى أحد الخبرين حظراً، والآخر إباحة، فقد حكى شيخنا اختلاف أهل العلم في أنه هل يجوز أن لا يكون لأحدهما حكم باق في العقل أم لا؟ فذهب بعضهم إلى أن ذلك يجوز ثم اختلفوا بعد ذلك، فمنهم من قال: بأنه متى لم يكن لأحدهما حكم باق في العقل، فإنهما يجعلان كأن لم يرد أو يعمل في الحادثة بما يقتضيه العقل متى لو لم يوجد دليل شرعي يدل على حكم الحادثة سوى الخبرين، وهو مذهب أبي هاشم وعيسى بن أبان، والقاضي، وذهب آخرون إلى أنه لا بد من أن يكون لأحدهما حكم باق في العقل، وهو قول الشيخ أبي الحسين البصري، وكان شيخنا رحمه الله تعالى يعتمد، وهو الذي غنثاره. عبد الله بن حمزة: صفوة الاختيار: ص: ٢٢٩.

العقل، أم لا؟ فذهب بعضهم إلى أن ذلك يجوز ثم اختلفوا بعد ذلك فمنهم من قال: بأنه متى لم يكن لأحدهما حكم باق فإنهما يجعلان كأن لم يردا، ويعمل في الحادثة على ما يقتضيه العقل متى لم يوجد دليل شرعي، يدل على الحادثة سوى الخبرين، وهو مذهب أبي هاشم، وعيسى، والقاضي، وهذا كما ترى لا يلائم ما تقدم، اللهم إلا أن يقولوا: بأن الخلاف في هذا الموضع خاصة بين القائلين بأن الحادثة لا تعطل عن حكم عقلي، إذ لا بد من حكم في الحادثة، فإذا فقد الحكم الشرعي، فلا معدل عن حكم العقل، وقال أبو الحسن: الحظر أولى، وهو المحكي عن الشافعي، وذهب آخرون إلى أنه لا بد أن يقضي العقل في الحادثة بحكم من الأحكام، وهو قول أبي الحسين البصري واختاره رضي الله عنه. ولتكملم في موضعين:

أحدهما: أنه لا بد من حكم باق في العقل، وثانيهما: في الترجيح على ذلك.

أما الموضوع الأول:

فلأن القسمة دائرية بين

نفي وإثبات.

أما الموضوع الأول: فلأن القسمة دائرية بين نفي وإثبات، وبيان ذلك أن القادر على الفعل المميز المختار، إما أن يكون له أن يفعله أو لا يكون له ذلك، فالأول: هو الحسن، والثاني: هو القبيح.

وأما الموضوع الثاني:

وهو في الترجيح على

هذا الوجه.

وأما الموضوع الثاني: وهو في الترجيح على هذا الوجه^(١)، فالذي ذكره

(١) فأما إذا لم يقدر له بقاء في العقل: فالصحيح عندنا في ذلك ما ذهب إليه أبو الحسن من تغليب الحظر على الإباحة لكونه أحوط، ولأنه فقد تقرر في الجارية بين الشريكين، أن وطئهما يحرم على كل واحد منهما لاستواء الحظر والإباحة فيها، فنقلب الحظر قولاً واحداً، وكذلك الحكم في من طلق زوجة من زوجاته، والنبس عليه الحال فلم يدر أيهن طلق، فإنه يجب عليه =

في الكتاب، أن الناقل عن حكم العقل أولى، فمتى قضى العقل في الفعل بالإباحة أو القبح فقد صار أحد الخبرين مطابقاً لما قضى به العقل. فيكون الناقل عما في العقل أولى. وإن قضى بالوجوب، أو الندب، فإن الحاضر أولى، لمطابقة خبر الإباحة، لما قضى به العقل في مطلق الحسن، ومتى قيل: ولم كان الناقل أولى؟ قلنا: قد ذكر في ذلك وجوه، أحدها: أن العقل في قضيته مشروط بأن لا ينقل عنه الشرع، وهذا بعيد لأن الخبرين متى تواردا على الحادثة تكافئا، فلا يتم النقل إذ ليس أحدهما بذلك أولى، من خلافه لتعارض الناقل والمبقي. والوجه الثاني أن الظاهر أنه عليه السلام إنما يعلمنا ما لم نعلم من دونه، وهذا بعيد، لأن ذلك إنما يصلح ترجيح أحد المحتملين، والوجه الثاني أن الظاهر أنه عليه السلام أحد المحتملين به من لفظ واحد وهو أحد وجوه القرائن لا ترجيح على قول.

فأما لو صح أنه قد لا يكون لأحدهما حكم باق في العقل، فإن الحاضر يكون أولى، لأن العمل على الحظر أحوط، ولهذا تفصيل قد أوردناه شرح هذا الكتاب. ومثال ما تقدم ما روي من طريق عائشة^(١)

اجتنبهن جميعاً لاجتماع الحظر والإباحة. وقد ثبت وجوب إتباع كلام الحكيم سبحانه وتعالى، وخطاب رسوله صلى الله عليه وآله وسلم متى أمكن، وأنه لا يجوز إلغاؤه مع التمكن من استعماله، وقد وقع التمكن باستعمال الترجيح، وقد تقرر في الشرع ترجيح الحظر على الإباحة، فوجب العمل بمقتضى الحاضر دون المبيح. ر: عبد الله بن حزة: المصدر السابق: ٢٣٠، ٢٣١.

(١) عائشة بنت أبي بكر (ت: ٥٧هـ / ٦٧٦م) هي أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر أسلمت صغيرة بعد ثمانية عشر شهراً، وتزوجها رسول الله صلى الله عليه وآله قبل الهجرة، ورضي =

قلنا: قد ذكر في ذلك وجوه، أحدها: أن العقل في قضيته مشروط بأن لا ينقل عنه الشرع، وهذا بعيد لأن الخبرين متى تواردا على الحادثة تكافئا، فلا يتم النقل إذ ليس أحدهما بذلك أولى.

أن رسول الله ﷺ قبلها وهو صائم، وما روي عن أم سلمة^(١) أنه كف عن قبلتها في صومه، ونحو ما روي أنه صلى في الكعبة وأنه لم يصل فيها، وأنه تزوج (ميمونة) وهو حلال أو حرام.

فصل: واختلفوا في أنه هل يجوز تعارض الخبرين بحيث لا يظهر وجه الرجحان أم لا؟ ومتى جاز فيكف يتناوله التكليف وقد ذكرنا ذلك في باب الجمل والمبين فلا نطول به.

بها بعد الهجرة، وكانها رسول الله صلى الله عليه أم عبد الله، وابن أختها عبد الله بن الزبير، وهي من أكثر الصحابة رواية. ماتت سنة سبعة وخسين للهجرة، ودفنت بالبقيع :: ر: ترجمتها في: الإصابة: ٤: ٣٣٩. الاستيعاب: ٤: ٣٥٦. تهذيب الأسماء: ٣٥٢. طبقات الفقهاء: ص: ٤٧.

(١) أم سلمة: (أم المؤمنين) (ت ٥٩ هـ / ٦٧٨ م) هند بنت أبي أمية حليفة بن المغيرة المخزومية، وأما عائكة بنت عامر، وكنيتها بابنها سلمة بن أبي سلمة عبد الله بن عبد الأسد، هاجرت مع أبي سلمة إلى الحبشة المهجرتين، وخرج أبو سلمة إلى أحد فأصيب عصبه بسم، ثم برأ الجرح، أرسله النبي صلى الله عليه وآله في سرية فعاد الجرح فمات منه، فاعتدت أم سلمة، ثم تزوجها النبي صلى الله عليه سنة تسعة وخسين، وقد توفيت ولها أربع وثلاثون سنة، وهي آخر أمهات المؤمنين وفاة، ودفنت بالبقيع. وذكر ابن حجر، وابن العماد، أنها توفيت عام: ٦١ هـ. ر: ترجمتها في: ابن الأثير: أسد الغابة. وابن عبد البر: الاستيعاب، رقم (٣٤٧٤، ٣٥١٩) (ص ٩٥٢-٩٥٣).

الكلام في الأفعال

هذا الباب يشتمل على أربعة فصول:

أحدها: الكلام في معنى الموافقة والمخالفة، والتأسي، والاتباع.

وثانيها: الكلام في وجوب التأسي بالنبي ﷺ.

وثالثها: الكلام في قسمة أفعاله وذكر الطريق إليه.

ورابعها: فيما تدل عليه أفعاله ﷺ وتركه المتعلقة
بالغير، والكلام في تعارض أفعاله وأقواله،
وأفعاله دون أقواله.

الكلام في الأفعال

هذا الباب يشتمل على أربعة فصول:

وفي وجوب التماسي
بالتنبي.

أحدهما: الكلام في معنى الموافقة^(١)، والمخالفة، والتامسي^(٢)،
والإتباع.

وثانيها: الكلام في وجوب التماسي بالتنبئ.

(١) أما الموافقة: فمشاركة أحد الشخصين للآخر في صورة قول، أو فعل، أو ترك، أو اعتقاد، أو غير ذلك، وسواء كان ذلك من ذلك الآخر، أو لا من أجله. أما المخالفة: فقد تكون في القول، وقد تكون في الفعل والترك. فالمخالفة في القول: ترك امتثال فاقضاء القول، وأما المخالفة في الفعل، فهو العدول عن مثل ما فعله الغير من وجوبه.

(٢) التامسي في الفعل: فهو أن تفعل مثل فعله على وجهه من أجل فعله، وأما التامسي في أكثر: فهو ترك أحد الشخصين مثل ترك الآخر من الأفعال على وجهه وصفته من أجل أنه ترك. ولا يخفى وجه ما فيه من القيود. وأما المتابعة، فقد تكون في القول، وقد تكون في الفعل والترك. فاتباع القول هو امتثاله على الوجه الذي اقتضاه القول. ر: الأمدى: الإحكام في أصول الأحكام: ١-٢، ص: ٢٢٦، ٢٢٧.

أما المخالفة: فقد تكون في القول، وقد تكون في الفعل والترك. فالمخالفة في القول: ترك امتثال ما اقتضاه القول، وأما المخالفة في الفعل، فهو العدول عن مثل ما فعله الغير من وجوب التامسي في الفعل: فهو أن تفعل مثل فعله على وجهه من أجل فعله، وأما التامسي في أكثر: فهو ترك أحد الشخصين مثل ترك الآخر من الأفعال على وجهه وصفته من أجل أنه ترك. ولا يخفى وجه ما فيه من القيود. وأما المتابعة، فقد تكون في القول، وقد تكون في الفعل والترك. فاتباع القول هو امتثاله على الوجه الذي اقتضاه القول. ر: الأمدى: الإحكام في أصول الأحكام: ١-٢، ص: ٢٢٧، ٢٢٦.

وثالثها: الكلام في قسمة أفعاله، وذكر الطريق إليها.

ورابعها: فيما تدل عليه أفعاله ﷻ وتروكه المتعلقة بالغير. والكلام في تعارض أفعاله وأقواله، وأفعاله. دون أقواله.

أما الفصل الأول:

فاعلم أن الموافقة مفاعلة من الاتفاق،

وهي في الأصل عبارة عن المصادقة

وإذا أطلق أفاد وحدة الغرض من فاعلين في الجملة. ثم قد تتصل بالقول، والفعل. فإذا قيل: وافق فلان فلاناً، على المعنى الأول. أفاد أنه أسعف سؤاله، وفَعَلَ مَطْلُوبَهُ أو قال قوله: وإذا استعمل في الوجه الثاني، فهو ضربان: أحدهما: يتعلق بالمذهب، والطرائق، والعادات. والثاني: يتعلق بالفعل، ولو مرة واحدة.

فالأول تعتبر فيه المشاركة في نفس ما به يعد هذا موافقاً لذلك، وبذلك تفارق بعض ما يسمى موافقة من باب القول، إذ ينطلق ذلك على الكل وإن تفاوتتا بتسيير خصوصه ألا ترى أنه يقال: وافق (الأشعري)^(١)

(١) هو عبد الله بن قيس، أسلم وهاجر إلى الحبشة، وكان عامل رسول الله على زييد وعدن، استعمله عمر على البصرة، وكان أحد الحكمين في قضية صفين، وقد خذل الإمام علي في موقفه من التحكيم حين أعلن عدم دعمه لحق الإمام في الخلافة تحت طائلة مكر نظيره في التحكيم عمرو بن العاص، توفي أبو موسى سنة أربع وأربعين هجرية: ر: ترجمته في: الشهرستاني: الملل والنحل: ١، ص ١٧.

إذا قيل: وافق فلان فلاناً، على المعنى الأول. أفاد أنه أسعف سؤاله، وفَعَلَ مَطْلُوبَهُ.

(ضراراً)^(١) في القول بالرؤية، وإن كان أحدهما يقول، بالحاسة السادسة، والآخر يقول، بالإدراك، ومتى استعمل في السجاياء، والعادات، فإنه يؤثر فيه سير، التفرقة، عما يدخل في الأغراض كاللمسة، والمشية، والمنع، والبذل، والأسفار، والعبوس. وليس من شرط إيقاع سمة الموافقة على هذا الفعل، واسم الموافق على هذا الشخص، أن يكون المقصد بما يتعاطاه، إتباع غيره، والحذو على مثاله، وبذلك يفارق الناسي.

وأما الثاني: فلا بد أيضاً من اشتراط الصورة، والقصد فيه، ما لم يقيد، بأحدهما، من صورة، أو قصد، فلهذا لا يقال فيمن صلى أنه قد وافق بصلاته، صيām غيره. ولا من صلى رياءً وسمعةً، أنه قد وافق بصلاته من صلى لله خالصاً. وأما المخالفة فتستعمل في القول، وفي غير القول. فإذا استعملت في القول لم تفترق الحال، بينما تتصل بالأمر حتماً وبين السؤال. والطلب مطلقاً في أنه يسمى من لم يفعل ما دعا إليه مخالفاً لغة، وإن جاز أن يمتنع ذلك، في بعض هذه الوجود بالشرع، وعلى الوجه الثاني ظاهر. وقد تكون في العقائد، والمذاهب، وقد تكون في الأخلاق، والأطباع.

وأما الثاني: فلا بد أيضاً من اشتراط الصورة، والقصد فيه، ما لم يقيد، بأحدهما، من صورة، أو قصد، فلهذا لا يقال فيمن صلى أنه قد وافق بصلاته، صيām غيره. ولا من صلى رياءً وسمعةً، أنه قد وافق بصلاته من صلى لله خالصاً. وأما المخالفة فتستعمل في القول، وفي غير القول. فإذا استعملت في القول لم تفترق الحال، بينما تتصل بالأمر حتماً وبين السؤال. والطلب مطلقاً في أنه يسمى من لم يفعل ما دعا إليه مخالفاً لغة، وإن جاز أن يمتنع ذلك، في بعض هذه الوجود بالشرع، وعلى الوجه الثاني ظاهر. وقد تكون في العقائد، والمذاهب، وقد تكون في الأخلاق، والأطباع.

(١) ضرار بن عمرو (ت: نحو ١٩٠): هو أبو عمر ضرار بن عمرو القاضى: معتزلي جلد له مقالات وله كتب في الرد على الخوارج، والمعتزلة مخالف المعتزلة في خلق الأفعال، وفي القدوة. وكان يقول إن الأجسام هي أمراض مجتمعة. ر: ترجمته في: طبقات المعتزلة، للقاضي، والبلخي، والحاكم الجشمي: ٣٩١. الذهبي: لسان الميزان: ٣: ٢٠٣. ابن النديم الفهرست: الجاهلي: معجم الأعلام: ٣٥٩.

وأما التأسّي، فهو أن يفعل مثل ما فعله غيره على الوجه الذي فعله عليه، لأجل أنه فعله كذلك.

وقد اندرج تحت هذه الجملة، اشتراط الصورة، والصفة، التي يعبر بها عن وجه الفعل. هذا في الفعل. والتأسّي في الترك هو أن يترك هذا الشخص الفعل الذي تركه غيره لأجل تركه غيره، لأجل تركه له، على ذلك الوجه. وإنما اشترطنا المشاركة، في الصورة لأن مع اختلاف الصورة، لا يعد الغير متأسياً بما يفعل. ألا ترى أن النبي ﷺ لو صلى فصمتا، أو تنسك، فصلينا، لم تكن نحن متأسيين به في ذلك الفعل، واعتبرنا الوجه، لأنه لو صلى الصلاة فرضاً، فصلينا، متنقلين، لم تكن متأسين، ويدخل فيه السميت^(١)، نحو ما روي أنه ﷺ سها فسجد، ولا خلاف في ذلك. و اختلفوا في اعتبار الزمان، والمكان، فذكر أبو عبد الله، أنه ينبغي أن يعتبر المكان الذي أوقع فيه الفعل، إلا أن يمنع من ذلك دلالة وقال قاضي القضاة: إن اعتبار الزمان والمكان يمنع من التأسّي لفوات الزمان ولأنه لا يمكن اجتماع شخصين في مكان واحد، في زمان واحد، قال أبو الحسين: هذا إنما يمنع من زمان معين، ولا يمنع من اعتبار، مثل الزمان كما في وقت صلاة الجمعة، ولا يمنع من اعتبار. ذلك المكان في زمان آخر، ولا يمنع من اعتباره، إذا كان متسعاً (كعرفة) وهذا صحيح. فإذا الواجب اعتبار الزمان، والمكان بحسب الإمكان، إذا علم دخولهما في الأعراض، لأنه لا يمتنع أن تتعلق المصلحة بذلك، فأما طول

وأما اشترطنا المشاركة، في الصورة لأن مع اختلاف الصورة، لا يعد الغير متأسياً بما يفعل. ألا ترى أن النبي ﷺ لو صلى فصمتا، أو تنسك، فصلينا، لم تكن نحن متأسيين به في ذلك الفعل.

(١) في (١): ويدخل فيه السميت.

الفعل، وقصره فقد ذكر القاضي أنه لا عبرة به، إذ لا يمكن ضبطه. قال أبو الحسين: إن اعتبار ذلك هو الواجب بحسب الإمكان متى علم، دخوله في الأعراض، قال رضي الله عنه: وهذا أقرب لأنه لا يمتنع تعلق المصلحة بإيقاع الفعل، على هذا الحد فوجب اعتباره في التأمسي متى علم دخوله في غرض النبي ﷺ.

وأما الإتياع له عليه السلام، فقد يكون في القول، والفعل، و الترك، فالأول: المصير إلى ما يقتضيه خطاب عليه السلام، من وجوب أو ندب، أو حظر، لأجله. والثاني: هو إيقاع مثله في صورته على وجهه، لأجل أنه أوقعه كذلك، على ما قلناه في التأمسي. والثالث هو ترك ما تركه حظر، لأجله.

كذلك أيضاً.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في وجوب التأمسي^(١)

بالنبي ﷺ، فالكلام منه يقع في أربعة مواضع:

أحدها: في أنه لا يجب التأمسي بالنبي عليه السلام عقلاً.

و ثانيها: في أنه يجب التأمسي به عليه السلام شرعاً.

(١) (حكم التأمسي بالرسول ﷺ في فعله) التأمسي بالنبي ﷺ واجب فيما سوى خواصه عند المعتزلة وجمهور الفقهاء لقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] وقال عمر: (لو لا أنني رأيت رسول الله يقبلك ما قبلتك) وقيل: إنما يجب ذلك في العبادات؛ وفسروا التأمسي بأن النبي صلى الله عليه وآله؛ إذا فعل فعلاً على وجه الوجوب، وجب علينا أن نفعله كذلك، وإن فعله على وجه الإباحة، أو الندب وجب علينا اعتقاد أنه كذلك وينبغي نهى بهذا من عرف الفعل وحكمه إذ لو وجب تحصيل العلم بذلك لكان تعلم مسائل الفقه من فروض الأعيان: ر: الزركشي: البحر المحيط: ٦: ص: ٣٦.

وثالثها: الكلام في أنه يجب التأسّي به عليه السلام في كل شيء، مما يتعلق بالعبادات، وغيرها، إلا ما خصّ بدليل.

ورابعها: الكلام في أنه هل يكفي في التأسّي مجرد الفعل أم لا.

أما الموضع الأول: فاعلم أنه لا خلاف في وجوب التأسّي بالنبي عليه السلام، وإنما الخلاف في أن ذلك هل يجب عقلاً، أو لا يجب إلا سمعاً، والذي يدل على صحة ما لمختاره ما قد ثبت أن الشرائع مصالح. والمصالح يجوز اختلافها بالأزمنة والأمكنة وأعيان المكلفين، كما قدمنا بيانه، في باب الناسخ والمنسوخ، فلا يمتنع أن تكون مصلحته عليه السلام في أفعاله، وتروكه، مخالفة لمصلحتنا. وبذلك وردت الشريعة، فقد وجب عليه ما لم يجب علينا، كالوتر، والأضحية، وأحل له ما لم يحل لنا كتناكح ما فوق الأربع، وحظر عليه وعلى أهل بيته ما لم يحظر علينا كالزكوات، والنذور.

وأما الموضع الثاني: وهو أنه يجب التأسّي سمعاً. فالذي يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ [المتحة: ٦]، التأسّي بالغير في أفعاله، هو أن يفعل مثلها في الصورة على الوجه الذي فعلها عليه. وقوله تعالى: ﴿لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ يشعر بالتحذيف، من ترك التأسّي به عليه السلام، وأقواله، لأن الإتياع، يتناول الفعل، والقول معاً، وقوله (واتبعوه) وإن لم يكن من ألفاظ العموم، فإنه في معناها، لأنه قد أفاد أن علينا إتياعه في أفعاله، لأن ذلك إتياع، والخطاب مطلق، وقد كان يصح

لا خلاف في وجوب التأسّي بالنبي عليه السلام، وإنما الخلاف في أن ذلك هل يجب عقلاً، أو لا يجب إلا سمعاً؟

فقد وجب عليه ما لم يجب علينا، كالوتر، والأضحية، وأحل له ما لم يحل لنا كتناكح ما فوق الأربع، وحظر عليه وعلى أهل بيته ما لم يحظر علينا كالزكوات، والنذور

لأنه قد أفاد أن علينا إتياعه في أفعاله، لأن ذلك إتياع، والخطاب مطلق، وقد كان يصح تعني به بالاستثناء.

تعيينه بالاستثناء، وهو علامة الشمول، والاستغراق، كسائر الفاظ العموم. ويدل على ذلك إجماع الصحابة فإنهم اتفقوا على الرجوع إلى أفعال النبي ﷺ في إثبات الأحكام، كما رجعوا إلى أقواله، ولهذا رجعوا إلى أزواجه عليه السلام في قبلة الصائم، (وأن من أصبح جنباً فلا صوم له). وفي وجوب الغسل من التقاء الختانين. وفي تزويج النبي ﷺ، بميمونة وهو حلال أو حرام إلى غير ذلك.

وأما الموضع الثالث: وهو أنه يجب التأسي به في كل شيء، فهذا هو مذهبنا. وإليه ذهب إمامنا المنصور بالله، والناطق بالحق عليهما السلام، وهو اختياره، رضي الله عنه. وعند بعضهم لا يجب التأسي به، إلا فيما دل على أن حكماً حكمه فيه، على التعيين كقوله عليه السلام: «صلوا كما رأيتموني أصلي» و«خذوا عني مناسككم»^(١) دون ما لم يتعين فيه. دلالة، وإلى ذلك ذهب (أبو الحسن)، وقال (بن خلاد)^(٢) «إنا متعبدون بالتأسي به، في العبادات، من أفعاله»^(٣)، دون غيرها، كالمناكح وما أشبهها.

(١) قال ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»: أخرجه البخاري في حديث طويل عن أبي فلابة عن مالك بن الحويرث، ورواه الإمام أحمد والدارمي انظر: حاشية شرح الكوكب المنير: ج ٢ ص: ١٨٣.

(٢) أبو علي بن خلاد: من أصحاب أبي هاشم، له كتاب الأصول، والشرع وغيرها، وقد درس على أبي هاشم في العسكر، ثم في بغداد، فيقال أنه كان يجب منه العود إلى ناحيته العسكر، أو يفره عن المقام عنده ببغداد ويذكر أن أبا علي بن خلاد، كان عند ابتداء الدراسة بعيد الفهم، فكان ربما يبيكي لما يجد نفسه عليه، وقد فتح الله عليه بعد ذلك، وتوفي قبل أن يصل إلى سن الشيخوخة. ر: ترجمته في القاضي، وأبي القاسم البلخي: والحاكم الجشعي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. ٣٢٤. ابن النديم: الفهرست: ٢٢٢.

(٣) أفعال الرسول التصرفات الصادرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم بصفته نبياً مرسلًا، أو بصفته بشراً، أو بصفته قاضياً أو حاكماً، أو مفتياً. وأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم من حيث الإجمال =

وعند بعضهم لا يجب التأسي به، إلا فيما دل على أن حكماً حكمه فيه، على التعيين.

والذي يدل على ما قلنا، هو أن ما دل على وجوب التماسي به عليه السلام، يأتي على كل فعل، فقام ذلك مقام التعمين، ولم يفصل بين العبادات، وبين غيرها. وذلك يقدح فيما قاله أبو علي بن خلاد، وأبو الحسن. دليل آخر وهو ما ثبت من اتفاق السلف والخلف على الرجوع إلى أفعاله عليه السلام، كرجوعهم في أحكام الطهارة، والصوم، والنكاح، والبيع، والديون، والحقوق، والحدود، وأحكام الحربين وقسمة الغنائم، إلى غير ذلك، والكتب مشحونة به.

والذي يدل على ما قلنا، هو أن ما دل على وجوب التماسي به عليه السلام، يأتي على كل فعل، فقام ذلك مقام التعمين

تدل على الإباحة، ولكنها لا تدل على إلزام الأمة ما لم يشفعها بيان أو قرائن دالة على إرادة الإلزام، وهذه الأفعال تنقسم إلى الأقسام التالية:

أ- ما كان من خواطر النفس، والحركات البشرية، كتصرف الأعضاء وحركات الجسد، فإن هذا لا يتعلق به أمر باتباع ولا نهى عن مخالفة، وإنما يحمل على الإباحة مطلقاً.
ب- ما لا يتعلق بالعبادات، ووضح فيه أمر الجلبلة، كأحوال النبي صلى الله عليه في قيامه، وقعوده، وطريقة مشيه... إلخ، فإن هذا يدل على الإباحة عند أكثر الأصوليين.
ج- ما احتمل أن يكون خارجاً عن الجلبلة إلى التشريع، وذلك بمواظبته عليه على وجه مخصوص: كطريقته في الأكل والشرب، والنوم، واللبس... إلخ فإن هذا يدل على الإباحة عند أكثر الأصوليين، إلا إذا اقترنت هذه الأفعال بقول منه صلى الله عليه فإنها حيث تدل على ما يدل عليه القول.

د- ما كان من اختصاصاته ﷺ، كمواظبته على أداء صلاة الفصحى، والوصال في الصيام، والزيادة على أربع في النكاح إلخ فإن هذه يتمتع التماسي به فيها ولا يشير بها لأحد أتباعه عليها.

هـ- ما كان من الأفعال غير ما ذكرناه سابقاً ولكنه ظهر فيه قصداً القربة، فإنه يدل على التندب والاستحباب، وما كان من الأفعال غير المذكورة أعلاه، ولكنه لا يظهر فيه قصداً لقربه، بل كان غيرها مطلقاً، فإن كان من العبادات، كما هو الحال في جلوسه ﷺ بين الخطبتين يوم الجمعة فإنه يكون متردداً بين الوجوب والتندب، وأما إن كان من الذنوبيات، كتنزهه ﷺ عن قبول الصدقة، فإنه يتردد بين الإباحة، والتندب، والجدير بالذكر أن الأصوليين يختلفون في حكم هذا الفعل بالنسبة إلينا، فيذهب بعضهم إلى أنه يدل على التندب، وتذهب طائفة ثالثة إلى أنه يدل على الوقف حتى يقوم دليل على خلافه، وتذهب طائفة شاذة إلى حظر التماسي به فيه مطلقاً. ر: مصطفى سائو: معجم مصطلحات أصول الفقه ص: ٧٦، ٧٧.

وأما الموضع الرابع:

وهو الكلام في أنه هل يكفي في التأسّي مجرد الفعل، أم لابد من الوقوف على وجه الفعل.

فقال قوم: إنها أدلة بمجرد ما على الوجوب، وقال آخرون: بل يحمل على الندب. وقال آخرون: بل على الإباحة. وقال آخرون: إنما يدل إذا عرفت الوجوه لاني وقت عليها.

فقد اختلفوا. فقال قوم: إنها أدلة بمجرد ما على الوجوب، وهو مذهب مالك، وجماعة من الشافعية، وهو اختيار إمامنا المتصور بالله عليه السلام، على تفصيل ذكره. وقال آخرون: بل يحمل على الندب، وقال آخرون: بل على الإباحة، وقال آخرون: إنما يدل إذا عرفت الوجوه التي وقعت عليها، وذلك قول شيوخ المتكلمين، وبه قال أبو الحسن الكرخي، وأبو الحسين: وهو اختياره رضي الله عنه، واستدل على ذلك بأن مجرد الفعل لا يدل على حكم، من أحكامه، من حسن، أو وجوب. وإنما يعرف حكمه متى عرف الوجه الذي وقع عليه. فمتى وقع الفعل من النبي ﷺ وكان مما يتعلق بأداء الشرائع ما في ذلك الحسن، ومتى لم يكن مما يتعلق بأداء الشرائع ولم يعرف وجهه الذي، أوقعه عليه لم يكن لنا سبيل إلى العلم بحكمه، ولا إلى القطع على حسنه، أو قبحه، من حيث يجوز على الأنبياء، الإقدام على الصفات، من القبائح متى لم يعلموا قبحها، فلا نأمن أن يكون قبيحاً، ولا نأمن أن يكون حسناً، وكذلك فإن مجرد وقوعه لا يدل على وجوب مثله علينا. ولا على كونه نديباً، ولا مباحاً لنا، فإذا كان لا يدل على حكمه فكيف يدل على حكم أمثاله، وليس في الأدلة العقلية، ولا الشرعية، ما يدل على وجوب مثله علينا، لا على نديه، ولا على إباحته. أما العقل فقد بيناه. وأما الشرع، فلأنه إنما

وكذلك فإن مجرد وقوعه لا يدل على وجوب مثله علينا. ولا على كونه نديباً، ولا مباحاً لنا.

وقد بينا أن معنى
التأسي، هو أن تفعل
مثل ما فعل على
الوجه الذي فعل من
وجوب، أو ندب، أو
إباحة، لأجل أنه فعل

يدل على وجوب التأسي به، عليه السلام وقد بينا أن معنى التأسي، هو
أن تفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل من وجوب، أو ندب، أو
إباحة، لأجل أنه فعل، فلو أوجبنا عليه مثل فعله، من غير معرفة،
بوجهه الذي أوقعه عليه، لكننا قد أبطلنا معنى التأسي، وحكمنا بما لم تدل
عليه دلالة.

واعلم أن الصحيح عندنا وجوب القطع على حسن ما فعله النبي
عليه السلام، فمتى شاهدناه يفعل فعلاً، فلنا أن نستبيح مثله، وما دل
على وجوب التأسي قد قضى بوجوب استباحة ما يستبيحه عليه السلام
ولا وجه لقسمة ذلك إلى ما يتعلق بأداء الشرائع، وإلى ما لا يتعلق بها،
فإن الكل مما يظهر لنا من فعله عليه السلام، باب واحد، إذ هو عليه
السلام مصدر الشريعة، من قوله، وفعله، وحاله، فكل ما ظهر من فعله،
مع ما دل على لزوم التأسي به، فهو نفس أداء الشرائع، وهذا يوجب
القطع على أن الصغيرة من فعله يجب أن تحفى عنا لكيلا نكون محمولين،
على التأسي، فيما ليس موضعاً للتأسي. وربما احتج من أوجب حمل
أفعاله عليه السلام على الوجوب بإجماع الصحابة، فإنهم كانوا يراعون
نفس الفعل، كما روي أن عمر، قال في الحجر الأسود: (أما إنني أعلم
أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولو لا أنني رأيت رسول الله عليه السلام
يقبلك ما قبلتك). ويمكن الجواب عنه بأنهم علموا ذلك من قصده عليه
السلام، وعلى أنه لم يعلم أن عمر، أداها على الوجوب، ولأن عندنا أنه
متى اقترن بالفعل بعث على التأسي كان بياناً للوجوب، وقد قال:
«خذوا عني مناسككم» فيحمل على الوجوب إلا للدليل.


وربما احتج من أوجب
حمل أفعاله عليه السلام
على الوجوب بإجماع
الصحابة، فإنهم كانوا
يراعون نفس الفعل،
كما روي أن عمر، قال
في الحجر الأسود:
(.... ولو لا أنني رأيت
رسول الله عليه السلام
يقبلك ما قبلتك).

وأما الفصل الثالث: وهو الكلام في قسمة أفعاله^(١)، وذكر الطريق إليها

اعلم أن ما ينسب إليه عليه السلام، مما ينط به التكليف ولا يكون قولاً، لا يخلو، إما أن يكون فعلاً، أو كفاً مطلقاً، أو استبشاراً. فإما أن يكون فعلاً، فإما أن يخصه، عليه السلام كصلاته وحجه ونحو ذلك، والذي يتعداه كجلد الغير وأخذ شيء من ماله وتركه عليه السلام أما أن يختص به أو يتعداه. فالذي يختص به كتركه الجلوس في الركعة الثانية، أو تركه الرمي في اليوم الثالث. وإما أن يتعداه كالكف عن القضاء على الغير بشاهد، وعين. أو الكف عن قتل الشارب في الرابعة. وما هذا حاله من الفعل، والكف، إما أن يبين اختصاص الحكم فيه بنفسه عليه السلام أو شخص معين. وإما أن لا يكون كذلك فإن قصر الحكم فلا سبيل إلى التماسي وإن لم يقصر، فإما أن تمثل فيه طريقة، معروفة لنا، أو غير معروفة لنا.

فالتامسي هاهنا ظاهر. يتمثل فيه طريقة معروفة لنا، وتتمثل بالأدلة، إما أن تتعلق بها على وجه الموافقة، أو المناقاة.

فاعلم أن ما ينسب إليه عليه السلام، مما ينط به التكليف ولا يكون قولاً، لا يخلو، إما أن يكون فعلاً، أو كفاً مطلقاً، أو استبشاراً. فإما أن يكون فعلاً، فإما أن يخصه، عليه السلام كصلاته وحجه ونحو ذلك، والذي يتعداه كجلد الغير وأخذ شيء من ماله وتركه عليه السلام أما أن يختص به أو يتعداه. فالذي يختص به كتركه الجلوس في الركعة الثانية، أو تركه الرمي في اليوم الثالث. وإما أن يتعداه كالكف عن القضاء على الغير بشاهد، وعين. أو الكف عن قتل الشارب في الرابعة. وما هذا حاله من الفعل، والكف، إما أن يبين اختصاص الحكم فيه بنفسه عليه السلام أو شخص معين. وإما أن لا يكون كذلك فإن قصر الحكم فلا سبيل إلى التماسي وإن لم يقصر، فإما أن تمثل فيه طريقة، معروفة لنا، أو غير معروفة لنا. ومتى لم تكن معروفة لنا، فإما أن تكون مبتدأة لا تتعلق بشيء من الأدلة، أو تتعلق بشيء من الأدلة أو تتعلق بشيء منها. فإن لم يتمثل عليه السلام طريقة معروفة لنا، فالتامسي هاهنا ظاهر. يتمثل فيه طريقة معروفة لنا، وتتمثل بالأدلة، إما أن تتعلق بها على وجه الموافقة، أو المناقاة.

(١) ويعلم وجه فعله  بالضرورة من قصده، أو بنصه عليه، أو بوقوع اشتغال لئال على وجوب أو نذ، أو إباحة، أو تنويه بينه، وبين ما علم وجهه، وقصة هذه المعرفات أنواع ما فعله كالتلبية ويحس الوجوب، أما رأيته لمحو كونه محظوراً عقلاً وشرعاً لو لم يجب تركه، والتذبذبه كونه مما له صفة زائدة على حسنة، ولا دليل على وجوبه، وإخلاله به، بعد المداومة على فعله، دون الذم على تركه، والإباحة مجرد الحسن كالفعل اليسير في الصلاة بعد تحريم التكبير. ر: إبراهيم الوزير: الفصول اللؤلؤية: ص: ٢٤٤.

فالأول: بيان صفة المجمل من الخطاب.

والثاني: التخصيص، والنسخ. وقد ذكرنا في قسمة الترك ما يكون كفاً مطلقاً، وما يصحبه استبشار، وفائدتهما واحدة. وهي رفع التحريم فيما يفعل بمحضته عليه السلام. وفي أمثال ذلك في المستقبل، إلا أن الاستبشار أبين، ومثاله: ما روي من استبشار رسول الله عليه السلام، بمقالة القايف في (أسامة) ولا حجة فيه لمخالفتنا.

وأما الطريق إلى أحكام
أفعاله عليه السلام
فأمور خمسة

وأما الطريق إلى أحكام أفعاله عليه السلام فأمور خمسة:

أحدها: أن يقول إن هذا الفعل واجب، أو نفل، أو مباح.

وثانيها: أن يضطر من قصده إلى شيء من ذلك.

وثالثها: أن يكون امتثالاً لدلالة تدل على شيء من ذلك.

ورابعها: أن تكون بياناً. لخطاب يدل على ذلك.

وخامسها: أن تدل دلالة على حسنه، ولا تدل دلالة، على أن له صفة زائدة على حسنه، أو تدل على أن له صفة زائدة على حسنه، ولا تدل دلالة على وجوبه، أو يكون الفعل قبيحاً، إن لم يكن واجباً كركوعين، في ركعة في صلاة مكتوبة، فالأول على الإباحة، والثاني على الندب، والثالث، على الوجوب، ولا يظهر لنا مكروه من فعله عليه السلام، أصلاً كما قلناه في الحظر.

الفصل الرابع: وهو الكلام في ما تدل عليه أفعاله^(١) عليه السلام وتروكه المتعلقة بالغير

والكلام، في تعارض أن هذا النمط يحتوي على نكت من الفوائد مما يؤخذ من فعله وكفه .

الكلام في إقامته عليه السلام حداً على هذا الشخص على سبيل النكال في الظاهر. هل يدل قطعاً، على أن من يقام عليه، قد ارتكب ذلك الكبير أم لا؟ قال أبو الحسن: يدل على أن ذلك الغير قد أقدم على كبير. وهذا بعيد، فإن رسول الله ﷺ كفيّره من الأئمة في هذا الباب، إذ التكليف إنما يتناول إقامة الحد بشهادة الشهود، سواء كانوا، عند الله صدقة، أو كذبة، فلا وجه للقطع مع الاحتمال.

النكتة الأولى: الكلام في إقامته عليه السلام حداً على هذا الشخص على سبيل النكال في الظاهر. هل يدل قطعاً، على أن من يقام عليه، قد ارتكب ذلك الكبير أم لا؟ قال أبو الحسن: يدل على أن ذلك الغير قد أقدم على كبير. وهذا بعيد، فإن رسول الله ﷺ كفيّره من الأئمة في هذا الباب، إذ التكليف إنما يتناول إقامة الحد بشهادة الشهود، سواء كانوا، عند الله صدقة، أو كذبة، فلا وجه للقطع مع الاحتمال.

النكتة الثانية: قضاؤه ﷺ على الغير في الحقوق، والأموال، فاعلم أن هذا لا يدل على لزوم الحق للمقتضى له، على المقضي عليه، بل فعله عليه السلام، يدل على أن الشرع إنما قضى به، كالحكم بشهادة وبمين المدعي، فينزل ذلك منزلة الشهادة الكاملة، فأمّا ما خرج عن ذلك فلا.

(١) في بيان ما يدل عليه أفعاله وتروكه المتعلقة بغيره، وفي الفعل أربع صور: الأولى: إقامته الحد على شخص لا يدل على أنه فعل كبيرة قطعاً خلافاً لأبي الحسين، الثانية: تناوله من طعام هل يدل على حل مكتسبه قطعاً: المختار أنه لا يدل على ذلك. الثالثة: إذا فعل في الصلاة فعلاً؛ فإن كان مما يفسد لو لم يكن مشروعاً كزيادة ركعة عمداً في مكتوبة دل على أنه مشروع فيها لغيره أيضاً، وإلا دل على أنه فعل قليل لا يفسدها كوضع الحسين في الصلاة وجعله أمامة فيها. الرابعة: إذا أوقع بالخبر نوعاً من العقوبات كأخذ ماله، فإن كان ذلك الأمر معيناً فهو سببه وإلا فهو لسبب غير معين: إبراهيم الوزير: الفصول اللؤلؤية: ص: ٢٤٧.

النكتة الثالثة: في تمليكك عليه السلام للغير، واعلم أنه يفيد الملك ظاهراً، وباطناً، لأن التمليك إباحة التصرف، وهي مأخوذة عن الله سبحانه وسواء كان مسلماً أو كافراً.

الرابعة: تناوله عليه

السلام من هذا

الطعام، هل يدل على

حل مكتبه أم لا ؟

النكتة الرابعة: تناوله عليه السلام من هذا الطعام، هل يدل على حل مكتبه أم لا، والأصل، أن لا دلالة، فإن التكليف يتناول استحبات ما أباحه، من يشهد له ظاهر اليد، اللهم إلا أن يدل السمع على أنه لا بد أن يطلعه الله على ما يكون في الأصل حراماً ليتجنبه كما في حديث الشاة.

الخامسة: فيما إذا قال

عليه السلام: فلان

أفضل من فلان...

النكتة الخامسة: فيما إذا قال عليه السلام: فلان أفضل من فلان: هل نأخذه على أن يكون خبراً عن ظاهره أم نقطع على ذلك بحمل الوجهين؟ ولعل الأظهر القطع وقد فصلناه في الشرح.

السادسة: دماؤه،

هل يحمل على القطع

النكتة السادسة: دماؤه هل يحمل على القطع بحيث يعلم أنه قد علم من صلاح هذا الرجل ما يؤهل به للدعاء، نحو أن يقول اللهم ارض عن فلان، وهذا متى كان شائعاً في الحال، والاستقبال فهو بعث على موالاته ظاهراً وباطناً، فيجب القطع على ذلك.

النكتة السابعة: كفه عن النكير^(١)، وفائدته، أن لا حظز فيما أقدم

(١) وفي الترك خمس صور: الأولى: تركه للإنكار على فاعل ما علم حظره يدل على إباحته له، وإما لغيره، فإن كانت الإباحة لسبب وشاركه الغير فيه، فهو مثله، وإلا فلا إلا لدليل. الثانية: تركه للفعل يدل على عدم وجوبه عليه، وعلى أمته إلا لدليل على اختصاصه دون أمته. الثالثة: تركه للفتور، وللتشهد الأوسط مرة، لا يدل على نسخه ولا في حق غيره إلا أن

عليه الغير، وشرطه قد تقدم.

فيما يعلم به كون فعله
عليه السلام بياناً

النكتة الثامنة: فيما يعلم به كون فعله عليه السلام بياناً، وهو ضربان: صريح^(١) ودلالة، فالصريح ظاهر، والدلالة، ما يشهد لذلك من قرائن الحال، فمن ذلك أن يرد خطاب مجمل، فيفعل ﴿ما يصلح أن يكون بياناً، قبل وقت الحاجة، بلا فاصلة، ولا يكون قد ورد بيان من قول، ولا فعل؛ لأن خلاف ذلك يؤدي إلى تأخر البيان عن وقت الحاجة، نحو قطع يد السارق من الكوع، وهذا إن قدر كون الآية جملة لا محالة. ومن ذلك بيان مدة الحكم كأن يرد خطاب عام يتناول الأوقات مطلقاً، فيكف ﴿في مثل الوقت عما كان يستفاد بالخطاب، فيتحقق النسخ، متى اتحد الحكم فيه، وفي أمته، ﴿ومنها: أن يفعل الفعل بحيث لو كان كثيراً، لأفسد الصلاة، كما روي أنه ﴿وسع في مقامه لأحد السبطين عليهما السلام.

ومن ذلك بيان مدة
الحكم كأن يرد خطاب
عام يتناول الأوقات
مطلقاً.

ومنها: أن يفعل الفعل
بحيث لو كان كثيراً،
لأفسد الصلاة.

يتركه الغير مع علمه وتقريره. الخامسة: تركه قطع من سرق دون قدر نصاب السرقة يدل على أنه لا قطع فيما دونه فأما تركه قطع من سرق درعاً، فلا يدل على الترك فيها لجواز سقوط لشبهة دمه. ر: إبراهيم الوزير: الفصول اللؤلؤية: ص: ٢٤٨.

(١) الصريح: هو الواضح من القول والفعل، وهو اللفظ الذي ظهر المعنى المراد به ظهوراً تاماً بسبب كثرة الاستعمال سواء كان حقيقة أم مجازاً. ويثبت موجب اللفظ الصريح بمجرد النطق باللفظ دون توقف على إرادة التكلم أو عدم إرادته، مثال الصريح المستعمل في الحقيقة: الفاظ التعاقد من بعث، واشترت، ووهبت إلخ، فهذه الألفاظ صريحة في الدلالة على المعنى الحقيقي المراد منها، وهي البيع والشراء والهبة وبالتالي، يثبت بها موجب كل واحد منها. مصطفى سائو: معجم مصطلحات أصول الفقه: ص: ٢٥٦، ٢٥٧.

النكتة التاسعة: في تركه **الفعل**، فإنه دليل على أنه ليس بواجب في تركه **الفعل**، لا عليه، ولا علينا، نحو ما روي أنه عليه السلام، لم يقسم أراضيه (خير) على الغائبين، فلا تجب على الإمام.

النكتة العاشرة: اعلم أنه في أفعاله عليه السلام ما يشبه بالعام^(١)

والخاص، والمجمل، المبين، فمتى كان عاماً أجري على العموم، ومتى كان خاصاً، أقر في موضعه، ومتى كان مجملاً اعتبر بالمبين له، أما الخاص فنحو ما روي أنه **صام** بشهادة الأعرابي فقط. وهذا يحتاج به الشافعي، على جواز الأخذ في الصوم بشهادة واحد في رؤية الهلال. وقد اعترض هذا بأن الخبر قضية في عين. فلا يجوز التعميم. وجائز أن يكون النبي **ص** إنما أخذ بشهادته لأن السماء كانت مغيمة فلا يؤخذ بشهادته والسماء مصحية. وفي المثال نظر. وأشد من ذلك ما روي أنه عليه السلام استقبل بيت المقدس في قضاء حاجته في العمران، فيقول الشافعي: هذا خاص فلا تقاس عليه الصحاري، وغلبة النهي الشامل، وأما العام فما لا يتصور أن يتعلق بالأغراض منه، زمان، أو مكان، أو حال. ومثال المجمل، أن يقال: صام عليه السلام بشهادة الأعرابي، ولم يعلم أنه اكتفى بها: فاحتمل أن يصوم بشهادة ذلك وبشهادة آخر. واحتمل الاقتصار، فكان مجملاً. ولقائل أن يقول: الظاهر معنا ولو كان لنقل.


(١) والفعل وإن لم يتطرق إليه كثير من أحكام اللفظ كالعوم، والخصوص، ففيه ما يشبه العوم، ويجعل عليه نحو أن تفعل فعلاً في وقت ولا تعلم، ولا تظن ليخص ولا حال، ولا زمان، ولا مكان فيه خصوصية، فيكون نسبه إليها على سواء، أو فيه ما شابه الخصوص ويقر في موضعه، كاستقباله بيت المقدس لقضاء الحاجة في العمران. ر: إبراهيم الوزير الفصول اللؤلؤية: ص: ٢٤٨.

اعلم أنه في أفعاله عليه السلام ما يشبه بالعام والخاص، والمجمل، المبين.

أنه عليه السلام استقبل بيت المقدس في قضاء حاجته في العمران، وأنه صام بشهادة الأعرابي.

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في تعارض^(١)
أفعاله، وأقواله، وأفعاله، دون أقواله عليه السلام

أما الأول: فذلك نحو
أن يقول قولاً عاماً في
تحريم فعل، من
الأفعال، ثم يفعله
عليه السلام في وقت،
من الأوقات

أما الأول: فذلك نحو أن يقول قولاً عاماً في تحريم فعل، من
الأفعال، ثم يفعله عليه السلام في وقت، من الأوقات، أو يقر الغير عليه،
أو يفعل عليه السلام فعلاً ثم يعلم أن حكم غيره في لزوم ذلك، أو نذبه،
أو إباحة حكمه، ثم يقول بعد ذلك قولاً شاملاً، مفيداً، لتحريم ذلك
الفعل، كأن يصلي إلى بيت المقدس، والشريطة، ما قدمنا ثم يقول الصلاة
إلى بيت المقدس غير جائزة، وجملة القول في ذلك: أن قوله، وفعله عليه
السلام، إما أن يتعارضاً من كل وجه، وإما أن يتعارضاً من وجه، دون
وجه. ومتى تعارضاً من كل وجه فإما أن يعلم تقدم أحدهما على
الآخر، أو لا يعلم، فإن كان القول هو المتقدم، كان ينهى  عن
الصلاة إلى بيت المقدس، ثم نراه يصلي. نحوها، فلا يخلو، إما أن يكون
شرع فيه، قبل تقضي الوقت الذي يمكن أدائه فيه، أو بعده فإن فعله
والوقت لم ينقض كان مخصوصاً. والتحريم شامل لغيره، عليه السلام، إذ
قد ثبت أن نسخ الفعل قبل وقت إمكانه لا يجوز. وإن كان الوقت قد
تقضى ومضى. فإنه يكون ناسخاً، مثاله ما روي في قتل شارب الخمر،

وذلك الفعل كان
يصلي إلى بيت المقدس،
والشريطة، ما قدمنا ثم
يقول الصلاة إلى بيت
المقدس غير جائزة.

ولقد ثبت أن نسخ
الفعل قبل وقت
إمكانه لا يجوز.

(١) ويقع التعارض بين فعله وقوله بحيث يمنع كل منهما مقتضى الآخر، فيكون أحدهما مخصصاً،
أو ناسخاً، والقسم العقلي تقضي بوقوعه بين الفعلين أو قولين، أو فعل وقول، وعكسه،
فأما الفعلان فإن كانا هما متماثلين كصلاتين في وقتين، أو غتلفين كصلاة وصوم، فلا
تعارض اتفاقاً، واختلف في المتضادين، كصوم وأكل، وأكثر امتناعاً والجمهور على أنه لا
تعارض بينهما لجواز الأمر بأحدهما في وقت، والإباحة في آخر، إلا أن يدل دليل على
وجوب تكرار الأول عليه، أو على أمته، أو عليه، وعليهم، فالثاني ناسخ لحكم الدليل الدال
على التكرار لا لحكم الفعل لعدم اقتضائه التكرار: ر: إبراهيم الوزير: الفصول اللؤلؤية:
ص: ٢٤٥، ٢٤٦.

وإن كان فعله عليه السلام، هو المتقدم فقد قيل: إنه إن ورد قوله عليه السلام عقيب فعله عليه السلام كان مخصوصاً من ذلك القول، ويتناول القول، غيره، ولا يجوز أن يتناوله قوله كأمته عليه السلام، ولا يكون ناسخاً للفعل، لأنه إنما يكون ناسخاً للفعل متى دل على استمرار، مثله في المستقبل، ولو كان كذلك لما دلنا عقيب على أنه منسوخ، لأنه يكون ناسخاً للفعل قبل إمكان فعله، فأما إن كان القول متراخياً إلى أن حضر وقت الفعل، ثم ورد بعده، فإنه يكون ناسخاً للفعل عنه، عليه السلام، وعنا. وإن تناوله وحده كان ناسخاً عنه، وحده. وإن تناولنا فقط، فهو نسخ عنا فقط. وإن لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر، والتاريخ مجهول، فقد ذهب الجمهور إلى أن الأخذ بالقول أولى، وهو الأظهر، لأن القول لأبد، أن يتناولنا، والفعل يحتمل القصر، والتعدي، ثم الذي يعديه القول، فما يعدي غيره، ونفسه أولى، مما لا يتعدى إلا غيره، فأما الكلام في الفصل الثاني، فهو يجري على ما قدمنا في التعارض في باب الناسخ والمنسوخ.

أحدها: أنه هل كان

متعبداً قبل البعثة

بشريعة، أم لا؟

فصل: ومن لواحق الباب ثلاث مسائل:

أحدها: أنه هل كان متعبداً قبل البعثة بشريعة، أم لا؟

هل كان متعبداً بعد

البعثة بشيء من شرائع من

من تقدمه أم لا؟

والثانية: في أنه هل كان متعبداً بعد البعثة بشيء من شرائع من

تقدمه أم لا؟

والثالثة: هل طاف وسعى قبل البعثة أم لا؟ فلنفرد لكل مسألة من

وهل طاف وسعى قبل

البعثة أم لا؟

هذه المسائل فصلاً.

الفصل الأول: اختلفوا في ذلك على ثلاثة أقوال.

منهم: من قطع على أنه كان متعبداً بشريعة ما.

ومنهم: من قطع على أنه ما تعبد بشيء أصلاً، وهو قول أبي علي، وأبي هاشم، وأبي عبد الله، وجماعة.

ومنهم: من توقف بوقف مجوز على ما يحكى عن بعض الشافعية، واختياره رضي الله عنه القول الثاني، واستدل بأنه لو كان متعبداً لكان لابد له من طريق يتوصل به إلى معرفة ما كلفه ولا طريق إلا النقل المتواتر، ولا سبيل إليه، مع تحريف الكتّابين، ولأنه لم يعرف، بالأخذ عن أحد من أهل الكتاب، ولا مغالطتهم جملة. وأحواله مضبوطة، عليه السلام، من لدن مولده إلى وفاته، صلوات الله عليه، فإن قيل: قد ركب الراحلة وذبح، وغر، وطاف، وسعى، وذلك يكشف عن كونه متعبداً، في الأصل بشريعة. قلنا: أما الركوب، والذبح، فلأنه علم ذلك من دين المرسلين أجمعين. وكلامنا في شريعة مخصوصة. وأما الطواف والسعي فسيجيء الكلام فيهما.

فمنهم من قال: إنه عليه السلام لم يكن متعبداً بشيء من ذلك، ومنهم من قال: كان متعبداً بجميع شرائع من تقدم إلا ما عارض فيه بنسخ.

الفصل الثاني: في أنه عليه السلام هل كان متعبداً^(١) بعد البعثة بشريعة غيره أم لا ؟

فكان رضي الله عنه يذهب إلى أنه عليه السلام لم يكن متعبداً بشيء من ذلك، قال: وحكى أبو عبد الله، عن أبي الحسن، أنه ربما نصر هذا

(١) واختلف في تعبد صلى الله عليه وآله وسلم قبل البعثة فعند أئمتنا والجمهور والمعتزلة، ومعظم الفقهاء أنه لم يتعبد قبلها بشرع وقيل: بل تعبد ... ثم اختلف ... وأما بعد البعثة، فعند أئمتنا والجمهور، أنه لم يكن متعبداً بشرع من قبله: المؤيد، والمنصور، وأبو طالب، وبعض الفقهاء: بل متعبداً بشرائع من قبله، إلا ما نسخ، أو ما منع منه مانع، وتوقف أبو طالب، والشيخ، وابن زيد، وجهور المتكلمين، والفقهاء في كونه طاف وسعى، وزكى، قبل البعثة، وفتح أبو رشيد أنه صلى الله عليه وآله لم يفعل ذلك. المنصور، وأئمة الأثر وأبو علي، أنه ﷺ قد فعل. ر: إبراهيم الوزير: الفصول اللؤلؤية: ٢٤٩.

وربما نصر خلافه، ومنهم: من قال: كان متعبداً بجميع شرائع من تقدم إلا ما عرض فيه نسخ، أو منع منه، وإليه ذهب بعض الحنفية، والشافعية، وبه قال إمامنا المنصور بالله عليه السلام، ومنهم: من قال كان متعبداً بشريعة إبراهيم، ومنهم من قال كان متعبداً بشريعة موسى، وفائدة المسألة: هل تجب علينا تلك الشرائع، وهل نحن مأخوذون بها أم لا؟ واستدل في الكتاب بأنه ﷺ، لو كان متعبداً بشيء من شرائع من قبله لوجب ألا يضاف كل شريعته إليه، لأنه متى كان تابعا لغيره، من الأنبياء عليهم السلام، كانت شريعته شريعة ذلك النبي، دون نبينا ويكون ﷺ كالمودي عن ذلك النبي، كما لا يضاف شرع موسى، إلى يوشع، ولا شك أن هذه الشريعة هي شريعة نبينا عليه السلام، وذلك معلوم من الدين، ولأنه كان يجب في الصحابة أن يفزعوا، عند حدوث الحوادث، إلى طلب الحكم من التوراة، والإنجيل، كرجوعهم إلى القرآن، وقد عرف فساد، واحتج إمامنا المنصور بالله عليه السلام، بقول الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدُوا﴾ [الأنعام: ٩٠]، قال وذلك إنما يصح في الشرعيات، فأما العقليات، فغرض الكل الوصول إلى ما تقضي به العقول، وبقوله سبحانه: ﴿وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٨]، ولم يفصل. واعترض ما تقدم، بأنه إنما لم شرعه عليه السلام إلى غيره، لأنه إنما أخذه عن الله تعالى ولم يرجع فيه إلى كتب من تقدمه، ويمكن الجواب عن الوجه الأخير، بأن لم يقل أنه يلزم الحكم بما في الكتب المتقدمة، لكن بما في كتابنا حكاية عن الكتب السالفة، لارتفاع الثقة بنقل الكتابيين.

وفائدة المسألة هل
تجب علينا تلك
الشرائع، وهل نحن
مأخوذون بها أم لا؟

واحتج المنصور بالله
عليه السلام، بقول الله
تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ
هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ
اقْتَدُوا﴾ قال: وذلك إنما
يصح في الشرعيات

وأما الفصل الثالث:

فقد حكى رحمته عن الفقهاء بأسرهم وجل المتكلمين،
التوقف في أنه هل طاف وسعى، و ذكرى، قبل البعثة أم لا

واحتج له بأن السعي
والطواف قبيحان ما لم
يتعلق بهما غرض.

فإن (أبا رشيد) قد قطع على أنه لم يفعل، ومال رضي الله عنه إلى
قوله في متن الكتاب. واحتج له بأن السعي، والطواف قبيحان، ما لم
يتعلق بهما غرض. ولو لا ورد الشرع بذلك لقضينا بقبحه. وكذلك
التذكية لإلام الحيوان، والعقل يقضي بقبحه متى تعرى عن نفع أو دفع
ضرر. إلى سائر الوجوه، وقد ثبت أن الأنبياء عليهم السلام، لا يجوز
عليهم الإقدام على ما يعلمون قبحه، ثم رجع رضي الله عنه، وألحق في
الحاشية تصحيح الوقف، قال: لأنه لا يمتنع أن يكون ﷺ قد علم حسن
التذكية، والطواف، والسعي، من شرائع الأنبياء قبله. وقطع إمامنا
المنصور بالله عليه السلام على أنه ﷺ، كان يعلم ذلك من دين
المرسلين، قال: ولأن المعلوم من حال قریش تعظيم البيت الحرام، ولبي
هاشم اليد الطولى في ذلك. فلو لم يشهر الطيافة حوله لنقضه المشركون
بذلك ومعلوم أنهم لم ينقضوه عليه السلام بشيء من ذلك.

قال: ولأن المعلوم من
حال قریش تعظيم
البيت الحرام، ولبي
هاشم اليد الطولى في
ذلك.

الكلام في الإجماع

هذا الباب يشتمل على أربعة فصول:

أحدها: الكلام في قسمة الإجماع، والدلالة على كونه حجة، والكلام في كيفية انعقاده وذكر الطريقة إليه.

وثانيها: فيما أدخل في الإجماع، وليس منه، وفيما أخرج عنه وهو منه.

وثالثها: الكلام في ثبوت طريق الإجماع، والكلام فيما إذا عارضت الأدلة الإجماع، وذكر ما يمكن أن يستدل عليه بالإجماع.

ورابعها: الكلام في ثمرة الإجماع، وما يمنع منه الإجماع

الكلام في الإجماع^(١) هذا الباب يشتمل على أربعة فصول

في قسمة الإجماع،
والدلالة على كونه
حجة، والكلام في
كيفية انعقاده، وذكر
الطريق إليه.

أحدها: الكلام في قسمة الإجماع، والدلالة على كونه حجة، والكلام
في كيفية انعقاده، وذكر الطريق إليه.

وثانيها: الكلام فيما أدخل في الإجماع، وليس منه، وفيما أخرج عنه
وهو منه.

(١) الإجماع لدى أبو زيد الدبوسي أقسام أربعة:
إجماع الصحابة نصاً.

وإجماعهم بنص البعض وسكوت الباقيين.

وإجماع أهل كل عصر بعدهم على حكم لم يسبقهم فيه قول.

وإجماعهم على أحد أقوال اختلف فيها السلف.

ومنهم من قال: لا إجماع لمن بعد الصحابة.

ومنهم من قال: لا إجماع إلا لأهل المدينة.

ومنهم من قال: لا إجماع إلا لعتره الرسول ﷺ؛ لأن الإمام منهم، والإمام معصوم عن

الكلب، ومنهم من قال: لا إجماع إذا كان في السلف من خالفهم، والصحيح هو القول الأول؛

لأن الدلائل التي جعلت الإجماع حجة لم تخص قوماً بنسب، ولا مكان، ولا قرن، والأقوال

الأربعة الأخيرة مهجورة، وقد حكى مشايخنا عن عماد بن الحسن: أن إجماع أهل كل عصر

حجة، إلا أنه على مراتب أربعة: فالأقوى إجماع الصحابة نصاً؛ لأنه لا خلاف فيه بين الأمة؛

لأن العتره يكونون فيهم، وكذلك أهل المدينة، أبو زيد الدبوسي: (تقويم الأدلة): (ص ٣١).

وثالثها: الكلام في ثبوت طريق الإجماع، والكلام فيما إذا عارضت الأدلة الإجماع، وذكر ما يمكن أن يستدل عليه بالإجماع. ورابعها: الكلام في ثمرة الإجماع وما يمنع منه الإجماع. أما الفصل الأول: فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع.

أحدها: الكلام في قسمة الإجماع والدلالة على كونه حجة. وثانيها: الكلام في كيفية انعقاده.

وثالثها: الكلام في الطريق إلى العلم به.

أما الموضع الأول: فاعلم أن الإجماع عندنا إجماعان إجماع العترة^(١) الطاهرة، وإجماع الأمة المرحومة

أما إجماع العترة، فهو حجة عند الزيدية المهادية، من أهل البيت عليهم السلام، وأتباعهم، من علماء الإسلام. وهو المحكي عن أبي علي، وأبي عبد الله، من شيوخ المعتزلة، والخلاف في ذلك مع سائر الأمة وأحزاب النصب^(٢)، من الحشوية، والمرجئة، علماء الإسلام

(١) العترة هم آل البيت: وهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وفاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ ومجملها الحسن، والحسين سيّد شباب أهل الجنة.

(٢) النصب: تعبير اصطلاح عليه شيعة آل البيت عليهم السلام، ويخصون به كل من يتضح من أخلاقياته وسلوكياته أنه يعادي أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام، فهو ناصبي، وجمعه نواصب، والنصب: صفة الفعل أو الاعتقاد الذي يباشره أو يعتقده الناصب العداء ضد نكر ومناقب ومزايا الوصي عليه السلام. لإمام الحرمين: (البرهان): (١/ ٦٧٠) =

والخوارج^(١)، فأما الإمامية فقد قالوا: إنه حجة بالفرض لا بالذات، إذ
الحجة عندهم الإمام المعصوم، وهو لا يخرج عن العترة، والمراد بالعترة
أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وفاطمة عليهما السلام والحسن
والحسين عليهما السلام وأولادهما في كل عصر، واستدل في الكتاب
بالآية^(٢) والخبر.

الزركشي: (البحر المحيط): (٤/ ٤٣٥) الأمدي: (الأحكام): (١/ ١٧٩) الزركشي: (ملاسل
الذهب): (٣٣٧) الأسنوي: (التمهيد): (٤٥١) الأسنوي: (نهاية السؤل): (٢٣٣)
الأزموي: (التحصيل من المصنوع): (٣٧/ ٢) الغزالي: (ص ٣٠٣) الغزالي: (المستصفى):
(١٧٣/ ١) حاشية البناي: (١٧٦/ ٢) ابن السبكي: (الإبهاج شرح المنهاج): (٢/ ٣٤٩) ابن
جزري: (ص ١٢٩) أحمد بن يحيى بن المرتضى (٤٥٨): (منهاج الوصول إلى ميعار العقول)
الشوكاني: (إرشاد الفحول)، القرافي (نفاثات الأصول): (٣/ ٢، ٣) ابن الحاجب: (متهى
الوصول والأمل من علمي الأصول والجدل): (٥٢) إبراهيم الوزير: (الفصول اللؤلؤية في
أصول فقه العترة النبوية): (ص ٢٢٧).

(١) الخوارج: يسمون الشراة، والحرورية، والحكمة، يرضون بذلك، والمارقة للخبر، ولا يرضونه،
ويجمعهم إكفار عثمان، وعلى كل من أتى كبيرة، وأصول فرقهم خمس: الأزارقة، منسوبة إلى
أبي راشد نافع بن الأزرق، والإباضية منسوبة إلى عبد الله بن يحيى بن إباض، والصفرية إلى
زياد الأصفر، والبيهسية إلى أبي البيهس، والنجدية إلى نعدة بن عامر، ثم تشعبوا، وأنشأ
مذهبهم عبد الله بن الكوا، وعبد الله بن وهب في الجزيرة، والموصل، وسجستان، ومن
مصنفهم أبو عبيد، وأبو العينا وغيرهما.

انظر: المهدي لدين الله: أحمد بن يحيى بن المرتضى «النية والأمل»، شرح الملل
والنحل: (ص ٢٦).

(٢) أما الآية فهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ
تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وأما الخبر فهو حديث: «إني تارك فيكم الثقلين...» أخرجه
الترمذي في المناقب، باب مناقب أهل بيت النبي ﷺ من جابر رضي الله عنه و(٣٧٨٨) من زيد بن
أرقم رضي الله عنه، وقال من كل منهما حديث حسن غريب، ورواه أحمد عن أبي سعيد رضي الله عنه
(٣/ ١٤، ١٧) وروى نحوه مسلم في صحيحه، من زيد بن أرقم رضي الله عنه (٤/ ١٨٣، ١٨٩)
وكذا الحاكم عنه، (٣/ ١٤٨) وقال: صحيح على شرطهما، ولم يخرجاه، وأقره الذهبي.

أما الآية فنقول الله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [الحج: ٧٨]، ووجه الاستدلال بالآية أن الله تعالى اختارهم له شهداء على الناس، وهو لا يختار له شهداء إلا العدول الذين لا يجمعون على ضلالة، ولا خطأ، والذي يدل على أنه اختارهم له شهداء قوله: ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ﴾، والاجتباء هو الاختيار إلى قوله: ﴿وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [الحج: ٧٨]، والذي يدل على أنه لا يختار له شهداء إلا العدول، هو أنه لو اختار للشهادة من ليس بعدل، لكان ذلك تغريراً منه سبحانه وتليساً، وذلك قبيح - تعالى الله عنه - والآية وإن كان ظاهرها تناول جميع ولد إبراهيم من اليهود والنصارى، وقریش وغيرهم، من سائر القبائل، إلا أننا أخرجنا عما تناولته الآية بالإجماع؛ لأنه لم يختلف أحد في أن قولهم ليس بحجة. وإنما الخلاف في من قدمنا ذكره من أهل البيت عليهم السلام، فلا يجوز أن يخرجوا من عموم الآية، لغير دلالة، فثبت بهذا أن إجماعهم حجة.

فإن قيل: هلا ساغ لأحد أن يقول: بأن إجماع ولد إبراهيم كافة حجة، لإيفاء الظاهر حقه، ولا يكون ذلك خرقاً يذهب إليه أحد؛ ولأن هذا ليس من الباب الذي نقول فيه: إن القائل قد وافق هؤلاء في شطر الخلاف، وهؤلاء في بعض آخر منه؛ لأن ذلك إنما يتصور في مسائل الاجتهاد إلى كل مجتهد فيها مصيب، ومسالمتنا مما الحق فيه واحداً. فمتى

وجه الاستدلال بالآية
أن الله تعالى اختارهم له
شهداء على الناس،
وهو لا يختار له شهداء
إلا العدول.

وإنما الخلاف في من
قدمنا ذكره من أهل
البيت عليهم السلام،
فلا يجوز أن يخرجوا
من عموم الآية، لغير
دلالة، فثبت بهذا أن
إجماعهم حجة.

كان الحق في هذه المسألة أن إجماع ولد إبراهيم كافة حجة، لزم أن يكون حيثل الخلف بين الأمة في الأعصار الماضية باطلاً، فيكون الحق قد خرج عن أيدي الأمة، وذلك لا يجوز.

وأما الخبر: فقول النبي ﷺ: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي»^(١)، وهذا الخبر مما ظهر بين الأمة وتلقته بالقبول، ورواه أصحاب الصحاح، فجرى مجرى الأخبار المتعلقة بأمور الدين المهمة، كالصلاة والزكاة، والصوم والحج، وغير ذلك.

ووجه الاستدلال به هو أنه ﷺ أمئنا من الضلال؛ إذا تمسكنا بعترته، فلو جاز أن يجمعوا على خطأ لما أمئنا ﷺ من ذلك، وعترته هم من قدمنا ذكره دون غيرهم من أقاربه وعشيرته؛ لأن من سواهم قد وقع الإجماع على أن إجماعهم ليس بحجة، فيجب خروجهم عما اقتضاه نص الخبر، ومن قدمنا ذكره مختلف في أن إجماعهم حجة، ولا يخرج لهم من مقتضى الخبر، فيجب أن يدل على كون إجماعهم حجة.

(١) قال الإمام الحجة الحافظ الولي: مجد الدين بن محمد بن منصور المويدي في (لوامع الأنوار): (٨٣/١ ط ٢): وقد أخرج أخبار الثقلين والتسك، أعلام الأمة وحفاظ الأمة، فمن أئمة آل محمد صلوات الله عليهم الإمام الأعظم زيد بن علي (الجموع الحديثي): (٤/٤)، والإمام نجم آل الرسول القاسم بن إبراهيم، وحفيده إمام اليمن الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم (مجموع رسائل الإمام الهادي): (٥٥، ٩٦، ١٩٥) و(الأحكام): (١-٤٠) ط ٢، والإمام علي بن موسى الرضا (الصحيفة): (٤٦٤)، والإمام الناصر الأطروش، والإمام المريد بالله، والإمام أبو طالب (الأمالي): (١٠٤) والسيد الإمام أبو العباس (المصابيح): (٢٤٦)، والإمام الموفق بالله، وولده الإمام المرشد بالله (الأمالي الخمسية): (١/١٥٢) والإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان في (الأحكام)، والإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة (المعد الثمين): (٩٨) وغيرهم من المحدثين والعلماء.

فتمسك ما كان الحق في هذه المسألة أن إجماع ولد إبراهيم كافة حجة، لزم أن يكون حيثل الخلف بين الأمة في الأعصار الماضية باطلاً.

وأما الخبر قول النبي ﷺ: «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي».

وعترته هم من قدمنا ذكره دون غيرهم من أقاربه وعشيرته

وأما إجماع الأمة، فقد حكى رضي الله عنه أن أكثر الفقهاء، وجل المتكلمين، بل الصحابة والتابعين قالوا: الإجماع حجة، والتمسك به واجب، وإنما خالف فيه (النظام)^(١) ومن تبعه، ثم تبعهم الرافضة، وبعض الخوارج، والدليل على ذلك قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَتُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء: ١١٥).

قالوا: الإجماع حجة،
والتمسك به واجب،
ولمّا خالف فيه
النظام، ومن تبعه، ثم
تبعهم الرافضة،
وبعض الخوارج.

وجه الاستدلال بهذه الآية، أن الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول، واتباع غير سبيل المؤمنين بالوعيد، فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحاً لما جمع بينه وبين المحذور في الوعيد.

ألا ترى أنه لا يجوز أن يقول الحكيم لعبده: إن زنت، وشربت الماء عاقبتك، فإذا قبح اتباع غير سبيلهم وجب تجنبه، وليس يمكن تجنبه إلا باتباع سبيلهم؛ لأنه لا واسطة بين اتباع سبيلهم وغير اتباع سبيلهم.

(١) النظام (٢٣١هـ/ ٨٤٥م) هو: إبراهيم سيار النظام، أو هو إبراهيم بن سيار بن هاني البصري، أبو إسحاق الملقب بالنظام، من أئمة المعتزلة ومن أكثرهم شهرة وجراً، واستدلالاً، فقد كان النظام من فقهاء ومتكلمي الاعتزال بمقالات فلسفية مثيرة وله إسهامات واسعة في تأسيس مذهب الاعتزال، ودمج الفلسفة اليونانية بالفكر الإسلامي؛ لأنه تبحر في علوم الفلسفة، ذكر له الكتاب كثيراً من الكتب في مجال الفلسفة والاعتزال، وقد شيدت مدرسة اعتزالية باسمه، وكانت تسمى بالنظامية، وللى جانب كونه مفكراً فيلسوفاً، فقد كان أديباً وشاعراً، روى له المرتضى في أماليه طائفة من الأشعار.

ر: «أمالي المرتضى»: (١/ ١٩٦، ١٩٧) التميمي «الفرق بين الفرق»: (١١٣)، ابن المرتضى: أحمد بن يحيى «النية والأمل»: (٥٦، ١٥٦، ١٦٠) الطليقة السادسة من طبقات المعتزلة، الخطيب «تاريخ بغداد»: (٦/ ٩٧)، ابن حزم «الفصل»: (٤/ ١٤٧) ابن حجر «لسان الميزان»: (١/ ٦٧)، الزركلي «الأعلام»: (١/ ٤٥).

دليل آخر قول الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرُّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].

وجه الاستدلال بهذه الآية أن الله تعالى اختارهم له شهاداً على الناس، فوجب من حيث حكم بخيرتهم ليكونوا شهاداً؛ لأن الوسط من كل شيء خياره، وهو تعالى لا يختار له شهاداً، إلا العدول الذين لا يجمعون على خطأ، أن يكون إجماعهم حجة على نحو ما قدمنا في نظير ذلك.

وجه الاستدلال بهذه الآية أن الله تعالى اختارهم له شهاداً على الناس، فوجب من حيث حكم بخيرتهم ليكونوا شهاداً؛ لأن الوسط من كل شيء خياره، وهو تعالى لا يختار له شهاداً، إلا العدول الذين لا يجمعون على خطأ، أن يكون إجماعهم حجة على نحو ما قدمنا في نظير ذلك.

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في كيفية انعقاده^(١)، فقد

ذكر في الكتاب أن الاتفاق من الأمة قد يكون بالفعل

نحو أن يفعلوا بأجمعهم فعلاً واحداً، ويكون بالقول، ويكون بالرضا، نحو أن يخبروا عن أنفسهم بالرضا، ونحو أن يظهر القول فيهم، فلا يظهروا كراهية مع زوال البقية، وقد يجمعون على القول وعلى الفعل، وعلى الإخبار عن الرضا في مسألة واحدة، وكل هذه الأمور أدلة على الاعتقاد لحسن ما رضوا به ولوجوبه، غير أن اتفاقهم على الفعل يدل على حسنه، من حيث كان الفعل دليلاً على اعتقادهم لحسنه، وقد

الاتفاق من الأمة قد يكون بالفعل، ويكون بالرضا، وقد يجمعون على القول والفعل، وعن الإخبار بالرضا.

(١) حد الإجماع عند اللامشي الحنفي أنه: اجتماع آراء أهل الإجماع على حكم من أمور الدين عند نزول الحادثة، وأهل الإجماع من كان عاقلاً بالغاً مسلماً عدلاً من أهل الاجتهاد والفتوى، وأن يكون من أهل السنة والجماعة، وشرط انعقاده اجتماع جميع أهل الإجماع عند العامة حتى لا ينعقد إجماع الصحابة، ولا إجماع أهل كل عصر إذا كان فيهم واحد يخالفهم. قال بعضهم لا عبرة لمخالفة الأقل لقوله ﷺ: «من خالف الجماعة قيد شبر، فقد خلع ربة الإسلام من عنقه». وقال: «عليكم بالسواد الأعظم»، وقال: «من شد شد في النار»، الكل دليل على اعتقاد الإجماع باجتماع الأكثر. ر: اللامشي الحنفي كتاب في أصول الفقه، فصل في الإجماع (١٦١).

يجتمعون على ترك فعل، فيدل ذلك على أنه غير واجب؛ لأنه لو كان واجباً لكان تركه محظوراً، وفي ذلك اجتماعهم على المحذور، ويجوز أن يكون ما تركوه مندوباً إليه؛ لأن تركه ليس محظوراً.

وأما الموضع الثالث: وهو الكلام

في الطريق إلى العلم^(١) به

لا بد من أن يكون لنا طريق إلى العلم به، فلا يخلو إما أن يكون الإجماع معلوماً بالعقل ضرورة، أو استدلالاً، وإما معلوماً بالإدراك.

فاعلم أنا إذا لزمنا المصير إلى الإجماع، فلا بد من أن يكون لنا طريق إلى العلم به، فلا يخلو إما أن يكون الإجماع معلوماً بالعقل ضرورة، أو استدلالاً، وإما معلوماً بالإدراك، ومعلوم أنا لا نعلم بأول العقل أن الأمة مجمعة على حكم من الأحكام، ولا باستدلال عقلي، فبقي أن الإدراك هو الطريق إلى ذلك، ثم لا يخلو إما أن يدرك قوهه بالسمع، أو نشاهددهم يفعلون فعلاً. وأما أن نسمع الخبر عنهم، وإذا لم يميز أن يكون المخبر عنهم هو الله تعالى، ولا رسوله ﷺ؛ لأن الوحي مرتفع كان المخبر عن الأمة غيرهما، وثبت أن طريق العلم بإجماعهم هو سماعنا

(١) قال إمام الحرمين في (البرهان): لا أثر للإجماع في العقليات، فإن المتبصر فيها الأدلة القاطعة، فإذا انتصبت لم يعارضها وفاق، ولم يعارضها شقاق، وإنما يعتبر الإجماع في السمعية، فإذا اجتمعوا على فعل نحو: أكلهم الطعام، دال إجماعهم على إباحته، كما يدل أكله عليه السلام على الإباحة ما لم تقم قرينة دالة على الندب أو الوجوب، فهذا التفصيل حسن وبصير الحد به غير منها. وقال أبو الحسين في (المعتمد): يجوز اتفاقهم على القول والفعل والرضا، ويجبروا عن الرضا في أنفسهم، فيدل عن حسن ما رضوا به، وقد يجمعون على ترك القول، وترك الفعل، فيدل على أنه غير واجب، ويجوز أن يكون ما تركوه مندوباً؛ لأن تركه غير محذور.

ر: القراني (نفائس الأصول في شرح المحصول): (٣/٣١٣).

أقاولهم، أو مشاهدتنا لهم فاعلين، أو النقل عنهم، والسمع لا يخلو إما أن يتناول قول كل واحد منهم، أو يتناول قول بعضهم، فإن تناول قول واحد منهم كان طريقاً كافياً، وإن تناول قول بعضهم لم يكن طريقاً إلى إجماعهم إلا بأحد أمرين^(١): إما بنقل ذلك القول عن الباقيين، وإما أن ينقل سكوت الباقيين عن التكثير مع انتشار القول فيهم، وارتفاع البقية، وكون ذلك الحكم مما يكون الحق فيه واحداً والنقل عنهم إما أن يكون نقلاً عن جميعهم، فيكتفى به. وإما أن يكون نقلاً عن بعضهم فلا يكون طريقاً، إلا بأن يسمع من الباقيين مثل ذلك القول، وإما أن يعلم سكوت الباقيين عن التكثير مع انتشار القول فيهم، وارتفاع البقية، وكون ذلك الحكم، مما يكون الحق فيه واحداً، والخبر عن المجمعين ضربان تواتر وآحاد. وكل واحد منهما طريق إلى الإجماع ولا عبرة بانقراض العصر في ذلك، وقد اشتملت هذه الجملة الأخيرة على مواضع:

أحدها: الكلام في قول الصحابي من جملة الأمة.

وثانيها: الكلام في أن خبر الواحد طريق إلى الإجماع.

وثالثها: الكلام في أن انقراض العصر ليس بطريق إليه.

أما الموضع الأول: فهو يتضمن فصلين:

أحدهما: الكلام في حكمه مع فقد الخلاف.

وثانيهما: الكلام في حكمه مع الخلاف.

(١) في (ب): (طريقاً إلى إجماعهم) وقد خلت من (١).

وإجماعهم لا يكون إلا بأحد أمرين: إما بنقل ذلك القول عن الباقيين، وإما أن ينقل سكوت الباقيين عن التكثير.

ولا عبرة بانقراض العصر في ذلك، وقد اشتملت هذه الجملة الأخيرة على مواضع

أما الفصل الأول: فاعلم أنه إذا قال الصحابي أو غيره من أهل العصر قولاً وانتشر في الكافة، وسكت الباقيون، فإما أن يعلم أن سكوتهم^(١) سكوت راضٍ

يكون ذلك القول قولاً لهم، أو لا يعلم. فإن علم ذلك

أن يكون سكوتهم
سكوت راضٍ، يكون
ذلك القول قولاً لهم،
أو لا يعلم، فإن علم
ذلك كان إجماعاً.

كان إجماعاً؛ لأنهم لو قالوا رضيينا بهذا القول ونحن معتقدون له لكان إجماعاً، فإذا علمنا ذلك ضرورة منهم كان أولى، وإن لم يعلم باضطرار أنهم رضوا بذلك القول فلا يخلو، إما أن يكون من مسائل الاجتهاد أو لا يكون من مسائل الاجتهاد، فإن لم يكن من مسائل الاجتهاد، فإما أن يكون على الناس فيه تكليف أو لا؟ فإن لم يكن عليهم فيه تكليف كالقول بأن (عماراً)^(٢)، أفضل

(١) وإذا قال بعض وسكت الباقيون، فإن علم أن سكوتهم رضا إجماع، وإن لم يعلم فإن كان مما لا تكليف فيه علينا كالقول بأن عماراً أفضل من حذيفة، فلا إجماع ولا حجة، وإن كان مما فيه تكليف فإن كان قطعياً وكان لسكوتهم عمل غير الرضا، وإن كان اجتهادياً قبل تعدد المذاهب فاختلف في ذلك على القول بالتصويب مع انتشاره، فعند أكثر الفقهاء أنه إجماع. قال أبو علي: ومع انقراض العصر، ويُستدل بالآثار.

وعند المتوكل، والمهدي، وأبي هاشم، والكرخي، وعن الشافعي: حجة لا إجماع، وجمهورنا، وأبو عبد الله، والأشعرية والظاهرية، وعن الشافعي لا إجماع، ولا حجة. ر: صادم الدين الوزير (الفصول للؤلؤية): (٢٣٠).

(٢) عمار بن ياسر (ت ٣٧هـ / ٦٥٧م) هو: الصحابي الجليل عمار بن ياسر بن عامر العنسي الدمشقي، أبو اليقظان مولى بني مخزوم، كان من السابقين إلى الإسلام مع أمه وأبيه، أسلم مع صهيب في وقت واحد في دار الأرقم، وكان أول من شهر إسلامه مع أبي بكر، وبلال، وخباب، وصهيب مع أمه وأبيه ولاقوا في الله على إسلامهم، ما لاقوا من الشدائد، ويقول لهم رسول الله ﷺ: «صبراً آل ياسر فإن موعدكم الجنة» هاجر عمار إلى المدينة وشهد بدرأ =

من (حذيفة)^(١) جاز أن يكون خطأ، ولم يلزم الباقي إنكاره؛ لأنه إنما يلزمهم إنكاره، إذا علموا أنه منكر، وإذا لم يلزمهم النظر في كونه منكراً جاز ألا ينظروا فيه، ولا يعلموا أنه منكر، فلا يلزمهم إنكاره، وليس يمتنع أن يتطابقوا على ترك إنكار ما لا يلزمهم إنكاره.

ألا ترى أنهم لو سمعوا من يخبر بأن (زيداً) في الدار، لم يلزمهم أن ينظروا هل أخبر عن ثقة أو على حسب ظنه، أو أخبر قطعاً، وهو لا يأمن كونه كاذباً، وإذا لم يلزمهم ذلك، لم يجب الإنكار عليهم، وإن كان على الناس في المسألة تكليف، فاما أن يكون لسكوت من سكت وجه يمكن صرف السكوت إليه سوى الرضا، أو لا يكون، فإن كان ثم وجه سوى الرضا لم يكن إجماعاً، نحو ما نقوله في سكوت من سكت عن النكير، لإمامة أبي بكر، وعمر، وعثمان من الصحابة، وإن لم يكن

وأحداً، والحنديق، وجميع المشاهد، وروى له عن رسول الله ﷺ اثنان وستون حديثاً. وهو أول من بنى مسجداً لله في الإسلام. بنى مسجد قبا، وشهد قتال اليمامة في زمن أبي بكر، وقطعت أذنه، واستعمله عمر على الكوفة، وله مناقب كثيرة. قتل بصفين مع علي عليه السلام سنة (٣٧هـ) وهو ابن ٩٣ سنة. ر: ترجمته في (الإصابة): (١٢/٢) و(الاستيعاب): (٢٧٩) و(حلية الأولياء): (١/١٣٩).

(١) حذيفة (ت ٣٦هـ/ ٥٦٥م) هو: الصحابي حذيفة بن اليمان، أبو عبد الله، حليف بني عبد الأشهل من الأنصار، وأصله من اليمن، أسلم حذيفة وأبوه، وهاجرا إلى رسول الله ﷺ، وشهد أحداً، قتل أبوه يومئذ، وشهد حذيفة الحندق وما بعدها، وأسلمته أمه وهاجرت، وكان حذيفة صاحب سر رسول الله ﷺ في المنافقين، يعلمهم وحده، وأرسله رسول الله ﷺ سرية وحده ليلة الأحزاب، وحضر حرب نهاوند، وحمل الراية بعد مقتل أمير الجيش النعمان بن مقرن، وفتح حذيفة «الري» و«همدان» و«الدينور». وشهد فتح الجزيرة، وولاه عمر المدائن، فترقي فيها سنة ٣٦هـ وكان كثير السؤال لرسول الله ﷺ عن أحاديث الفتنة والشر ليحجتها. ر: ترجمته في: (الإصابة): (١/٣١٧).

لأن إجماعاً يلزمهم إنكاره، إذا علموا أنه منكر.

ألا ترى أنهم لو سمعوا من يخبر بأن (زيداً) في الدار، لم يلزمهم أن ينظروا هل أخبر عن ثقة أو على حسب ظنه، أو أخبر قطعاً، وهو لا يأمن كونه كاذباً.

نحو ما نقوله في سكوت من سكت عن النكير، لإمامة أبي بكر، وعمر، وعثمان من الصحابة، وإن لم يكن لسكوت الساكت وجه سوى الرضا

لسكوت الساكت وجه سوى الرضا، فإن ما هذا سبيله يكون إجماعاً دالاً على كون ذلك القول صواباً؛ لأنه لو كان خطأ، لكان القائل به غلطاً، والراضي غلطاً، والساكت عن التكير غلطاً، فأما إذا كانت المسألة من مسائل الاجتهاد، فالقائلون بأن الحق من ذلك في واحد، وما عداه يجب تركه يقولون في ذلك ما قلنا الآن في ما ليس من مسائل الاجتهاد. والقائلون: بأن كل مجتهد مصيب، اختلفوا. فقال أبو علي: يكون ذلك إجماعاً إذا انتشر القول فيهم ثم انقضى العصر، وذلك قول أكثر الفقهاء.

وقال أبو هاشم: لا يكون إجماعاً ولكن يكون حجة، وذلك هو المحكي عن أبي الحسن الكرخي، وقد مر للهادي عليه السلام ما يقرب من ذلك.

وقال أبو هاشم: لا يكون إجماعاً ولكن يكون حجة، وذلك هو المحكي عن أبي الحسن الكرخي، وقد مر للهادي عليه السلام ما يقرب من ذلك، وقال أبو عبد الله: لا يكون إجماعاً، ولا حجة، وذلك هو قول أهل الظاهر، والذي يدل على صحته أن سكوت من سكت عن الإنكار^(١) في ذلك، لا يدل على الرضا، يكون القول قولاً له؛ لأنه لا

(١) يحكى عن الشافعي أن عمر بن الخطاب. شاور الصحابة لديه في مال فضل عنده وعليه ساكت حتى قال له: ما تقول يا أبا الحسن لم تجعل يمينك شكاً وعملك جهلاً أرى أن تقسيم ذلك بين المسلمين؟ وروي فيه حديثاً في قسمة الفضل، فلم يجعل سكوتة تسليمًا. وشاورهم في المرأة، فأشاروا عليه بأن لا حُرْم عليه، (وعلي) ساكت. فلما سأله فقال: ما تقول يا أبا الحسن، فقال: إن كان هذا جهد رأيهم فقد أخطأوا، وإن قاربوك، أي طلبوا قربتك فقد غشوك، أي خانوك، أرى عليك الغرة، فقال: أنت صدقتني، فقد استجاز (علي) السكوت مع إضمار الخلاف، ولم يجعل (عمر) سكوتة دليل الموافقة حتى استنتقه. ر: البخاري «كشف الأسرار»، عن أصول البزدوي: (٤٢٨/٣).

يُمتنع أن يكون إنما سكنت؛ لأنه لم يفكر في المسألة، لانشغاله بغير ذلك من الأشغال كالجهاد، وسياسة النفس، أو التكفير في غيرها من المسائل، أو يكون له قول في تلك المسألة يخالف ما قالوه. ولا يظهر الخلاف، فلا يكون القول المنتشر إلا قول بعضهم، وليس يؤدي ذلك إلى أن تذهب الأمة كلها عن الحق؛ لأن ذلك القول المنتشر هو حق؛ لأن المسألة من مسائل الاجتهاد، وكل مجتهد فيها مصيب، فلا يكون سكوت الساكت فيها خطأ، يوضحه أنه قد ظهر عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه كان يرى جواز بيع أمهات الأولاد مع قوله اتفق رأيي ورأي عمر في جماعة

ولأن المسألة من مسائل الاجتهاد، وكل مجتهد فيها مصيب، فلا يكون سكوت الساكت فيها خطأ.

يوضحه أنه قد مر على أمير المؤمنين عليه السلام أنه كان يرى جواز بيع أمهات الأولاد مع قوله: اتفق رأيي ورأي عمر من جماعة الصحابة على أن لا يبيع، ثم رأيت بيعهم من

من الصحابة على أن لا يبيع ثم رأيت بيعهم، وكانت المسألة من المشهورات عندهم ولم يُعلم أن في الصحابة من رأى جواز بيعهم في الأول، فلو كان بهذا القدر يكون حجة وإجماعاً من الصحابة، بحيث يحرم مخالفته من بعد لما شاع ذلك لأمر المؤمنين صلوات الله عليه. فأما إذا ظهر القول عن بعض الصحابة، ولم ينتشر، ولا عرف له مخالف، وكانت المسألة اجتهدية، فمنهم من قال: إنه بمنزلة الإجماع، ومنهم من قال: ليس بحجة ولا إجماع، وهو الصحيح؛ لأن من لا يخالف من الصحابة يجوز أن لا تخطر له المسألة على بال، ولو خطرت فالوجه ما تقدم في الانتشار.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في حكم قول^(١) الصحابي مع الخلاف، فقد حكى رضي الله عنه، أنهم اختلفوا في الصحابة، إذا اختلفوا في مسألة، فقالوا فيها أقوالاً

في الصحابة إذا اختلفوا
في مسألة، فقالوا: فيها
أقوالاً... هل يكون
قول كل واحد منهم
حجة أم لا؟

هل يكون قول كل واحد منهم حجة، أم لا؟ فقال الشيخان أبو علي وأبو عبد الله: إنه إن حصل ترجيح بين أقاويلهم، أخذنا بالأرجح وإلا فالمكلف غير في أقاويلهم يأخذ بأيها شاء، وإن قول الصحابي يصح الأخذ به، والاعتماد عليه، وإن خولف فيه، وهو المحكي عن (محمد بن الحسن)^(٢) فذهب جماعة من أصحاب الحديث، ونص عليه الشافعي في

الشيخان: أبو علي
وأبو عبد الله: إنه إن
حصل ترجيح بين
أقاويلهم أخذنا
بالأرجح، وإلا فالمكلف
غير في أقاويلهم يأخذ
بأيها شاء.

(١) اختلف أهل العلم من الصحابة، إذا اختلفوا في المسألة، فقالوا فيها أقوالاً، هل يكون قول كل واحد منهم حجة؟ فحكى شيخنا رحمه الله تعالى عن الشيخين أبي علي، وأبي عبد الله إنه إن حصل ترجيح بين أقاويلهم أخذنا بالراجح، وإلا فالمكلف غير في أقاويلهم يأخذ بأيها شاء، وأن قول الصحابي يصح الأخذ به، والاعتماد عليه، وإن خولف فيه وهو المحكي عن محمد بن الحسن، وهو مذهب جماعة من أصحاب الحديث، ونص عليه الشافعي في رسالته القديمة، وروى عنه أنه تقدم أقوال الأئمة الأربعة، والذي عليه الأكثر أن قول آحاد الصحابة ليس بحجة متى اختلفوا في المسألة، وأنه لا يصح الأخذ بقول بعضهم إلا إذا علم الوجه، وكان شيخنا رحمه الله تعالى يذهب إلى ذلك ونحن نختاره. ر: المنصور بالله عبد الله بن حمزة (صفحة الاختيار): (٢٨١، ٢٨٢).

(٢) محمد بن الحسن الشيباني (٨٩١هـ/ ٨٠٤م) صاحب أبي حنيفة، وهو: وأبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري من أبرز تلاميذ الإمام أبي حنيفة، وقد ولد محمد بن الحسن الشيباني عام (١٣٢هـ) وتوفي عام (١٨٩هـ) وقد أدرك أبا حنيفة وهو شاب، حيث توفي أبو حنيفة سنة (١٥٠هـ) ثم تتلمذ على أبي يوسف، وسفيان الثوري والأوزاعي، ومالك حيث روى عنه الموطأ، وكانت روايته له إحدى الروايات عن الإمام مالك له كتب كثيرة أهمها المبسوط. ر: ترجمته في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني لمحمد زاهد الكوثري. نشر مكتبة الخانجي.

رسائله القديمة، وروي عنه أنه يقدم أقوال الأربعة، والذي عليه الأكثر أن قول آحاد الصحابة متى اختلفوا في المسألة ليس بحجة، وأنه لا يصح الأخذ بقول بعضهم، إلا إذا علم الوجه فيه، واستدل رضي الله عنه لصحة ذلك بأنه لا دلالة على كون قول الصحابي حجة، وإثباته حجة بغير دلالة لا يجوز، واحتج المخالف بوجهين:

أحدهما: أن الصحابة كان بعضهم يرجع إلى بعض من غير حجة، ولا دليل. وأجاب رضي الله عنه أن هذه دعوى باطلة لا دليل عليها، فلا نسلم لهم ذلك، اللهم إلا أن يراد بذلك أن العامة كانت ترجع إلى المجتهدين، فذلك لا يقتضي كون قول الواحد من الصحابة حجة؛ لأن ذلك ثابت في عصر التابعين.

والثاني: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(١)، وأجاب رضي الله عنه بأن هذا الخبر لو صح لأفاد أن الأخذ بفتاويهم لمن يستفتيهم ويقتدي بهم من العامة جائز، وهذا ليس مما نحن فيه بسبيل، وما ذكره رضي الله عنه من هذا التأويل هو الختم الذي لا معدل عنه، ولو حمل على ظاهره، لأفاد إصابة الكل مع الفتنة؛ وشب نيران الحروب، وقد عرف فساد.

(١) حديث: «أصحابي كالنجوم» من الأحاديث الضعيفة. قال عنه كثير من العلماء والمحدثين: إن الذي رواه هو عبد الرحمن بن زيد العمى عن أبيه. قال ابن معين: وهو كذاب. وقال السعدي: ليس بثقة، وقال البخاري: تركوه، وقال أبو حاتم: حديثه متروك، وقال أبو زرعة: واه، وقال أبو داود: ضعيف، وأبوه ضعيف.

روي عن الشافعي: أنه يقدم أقوال الأربعة، والذي عليه الأكثر أن قول آحاد الصحابة متى اختلفوا في المسألة ليس بحجة، وأنه لا يصح الأخذ بقول بعضهم، إلا إذا علم الوجه فيه.

والثاني: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»

وأما الموضع الثاني:

هو أن خبر الواحد طريق إلى الإجماع^(١)، فهو قول

تجماعة من العلماء، وبه قال القاضي وأبو الحسنين

غير الواحد طريق إلى الإجماع، وبه قال جماعة من العلماء، وبه قال القاضي، وأبو الحسين، واختاره رحمته، ومنهم من قال: لا يثبت بذلك، وهو قول أبي رشيد، والذي يدل على الأول أن الإجماع حجة، كما أن كلام النبي ﷺ من جهة الأحاد فكذلك تلزمنا بنقل كلام الأمة من جهة الأحاد، يبين ذلك أنا قد علمنا في الجملة وجوب متابعة الأمة، فإذا أخبرنا الثقة بأنها أجمعت على حكم، فقد قلنا بخبره تفصيلاً لما علمناه في الجملة وذلك وجه يقتضي وجوب العمل بخبره كما قدمنا تحقيق هذه الطريقة في باب الأخبار.

واختاره رضي الله عنه، ومنهم من قال: لا يثبت بذلك وهو قول (أبي رشيد) والذي يدل على الأول أن الإجماع حجة، كما أن كلام النبي ﷺ من جهة الأحاد فكذلك تلزمنا بنقل كلام الأمة من جهة الأحاد، يبين ذلك أنا قد علمنا في الجملة وجوب متابعة الأمة، فإذا أخبرنا الثقة بأنها أجمعت على حكم، فقد قلنا بخبره تفصيلاً لما علمناه في الجملة وذلك وجه يقتضي وجوب العمل بخبره كما قدمنا تحقيق هذه الطريقة في باب الأخبار.

(١) يقول الإمام عبد الله بن حمزة: وعندنا أن أخبار الأحاد تقدر في الإجماع؛ لأن ظاهر الإجماع لا يكون أصح منّا، وأعظم حرمة، وأوجب حقاً من ظاهر الكتاب، وقد عدل عن ظاهر الكتاب لخبر الأحاد، كما فعله مختار في قوله تعالى: **وَإِذَا قُلْتُمْ فَاسْتَشِيرُوا الشَّعْرَ** نَحْنُ وَجَدْتُمُوهُمْ [التوبة: ٥]، وعدل عن هذا الظاهر لخبر عبد الرحمن بن عوف كما تقدمت، وأما ما ذكره رحمه الله تعالى من المنع عن ذلك؛ لأن الإجماع مغلوط ومخير الواحد مغلوط، وقد ترك له، وإنما ترك له والحنال هذه؛ لأن ظاهر الكتاب مختل، وغير الواحد لا يثبت؛ لأنه يرد بالأمر مفصلاً، ولا شك في كون ظاهر الإجماع أشد احتياجاً من ظاهر الكتاب وأوسع سبلاً للتأويل. ر: عبد الله بن حمزة (اضفوة الاختيارات): (٢٤٩).

وأما الموضع الثالث: وهو أن انقراض العصر^(١)

ليس بطريق إلى معرفة الإجماع

انقراض العصر ليس
بطريق إلى معرفة
الإجماع، فهو قول
أكثر العلماء، وعند
أبي علي أن ذلك
طريق إلى معرفة
الإجماع.

فهو قول أكثر العلماء، وعند أبي علي أن ذلك طريق إلى معرفة الإجماع، ووجهه عند أبي علي أن العصر لا ينقرض إلا وقد شاع القول في جميع أهله، فلو كان فيهم مخالف لأظهر خلافه. قال رضي الله عنه: والذي يدل على فساد ما ذكره أبو علي أنه لا يخلو إما أن يقول: لا طريق إلى الإجماع سوى الانقراض، أو يقول: هو طريق وغيره طريق، والأول لا يصح؛ لأن المعاصر للصحابة لو سمع القول، من كل واحد من المجتهدين أو سمع عن بعضهم وأخبر عن الباقيين لعلم إجماعهم، وإن لم ينقرض العصر.

والثاني: لا يصح لأن
ما ذكره من انتشار
القول ووجوب إظهار
الخلاف موقوف على
تمادي الزمان انقراض
العصر أو لم ينقرض.

والثاني: لا يصح لأن ما ذكره من انتشار القول ووجوب إظهار الخلاف موقوف على تمادي الزمان انقراض العصر أو لم ينقرض، ولو كان انتشار القول في جميع أهل العصر موقوفاً على انقراض العصر، فقد بينا أن ما هذا سبيله لا يكون طريقاً إلى معرفة الإجماع متى كانت المسألة من مسائل الاجتهاد.

(١) اختلف أهل العلم في انقراض أهل العصر هل هو معتبر في حصول الإجماع أم لا؟ فلهب قوم إلى أن انعقاده مشروط بانقراض أهل العصر، وهو قول بعض أهل الظاهر، وقوم من الفقهاء، والذي نختاره أن انقراض أهل العصر غير معتبر في انعقاد الإجماع، ولا شرط في صحته، ولا في معرفته، والذي يدل على ما اخترناه أن أدلة الإجماع له تتضمن شرط انقراض أهل العصر، واعتباره بغير دلالة لا يصح. ر: عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (٢٦٤، ٢٦٥).

واعلم أن ما ذكره رضي الله عنه إنما يصلح توجيهه إلى الشيخ أبي علي؛ لأنه أطلق القول إطلاقاً، فاما لو جعل ذلك معتبراً في إجماع من بعد الصحابة لكان هو الواجب إن لم نقل بانقراض عصرين وأعصار، فإن الإسلام بعد انتشاره في الأقطار وبلوغه حيث يبلغ النهار لا تكاد تضبطه إلا بمضي أعصار، ويكمن تمثيله بانعقاد الإجماع على أن تارك الصلاة غير مُستحل، لا تجري عليه أحكام عباد الأوثان بما ظهر من إجماع المسلمين من لدن الأعصار المتوالية، فإن الأمة المعتبر بهم هم السبعة^(١)، والفقهاء من الحنفية والشافعية والمالكية، وما علم أن أحداً منهم حكم بذلك في جميع أقطار الإسلام، ولا يشذ من الأمة بعدهم إلا الخوارج والحنابلة وهم خارجون عن أهلية الاعتداد.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في ما أدخل في الإجماع وليس منه^(٢)

وفيما أخرج عنه وهو منه، فذلك يتضمن لمطين بحسب هذه العقدة.

(١) الفقهاء السبعة هم: سعيد بن المسيب (ت بعد ٩٠هـ) عروة بن الزبير (ت ٩٤هـ) القاسم بن محمد (ت ٩٤هـ) أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث (ت ٩٤هـ) عبد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود (ت ٩٦هـ) سليمان بن يسار (ت ١٠٧هـ) وخارجة بن زيد بن ثابت (ت ١٠٠هـ). د: علي جمعة محمد (المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية): (٣٥٤).

(٢) قال القرافي: قوله: فإذا اختلف أهل العصر الأول على قولين من هذه الثلاثة تقديره يقول بعضهم لا يحل أكل لحوم السباع كلها، ويقول الآخر: كل كلها، أو يقول: يحل أكل سباع الطير فقط، ويحرم سباع الوحش، ويقول الآخر بالعكس، فهذه صورة الإيجاب الكلي، والسلب الكلي، والإيجاب في البعض والسلب في البعض، فنقول يحدث القول الثالث مثلاً تحريم البعض إن كان القولان بالإيجاب الكلي والسلب الكلي. أو نقول: الثالث يحرم نوع من الطيور، ونوع من الوحش فقط.

قوله: لو جاز ألا يجوزوا القول الثالث بشرط ألا يظهر وجه لجاز ذلك في القول الواحد.

قلت: الفرق أن الإجماع بعد الخلاف يبين أن الحق في القول الذي أجمعوا عليه.

واعلم أن ما ذكره رضي الله عنه إنما يصلح توجيهه إلى الشيخ أبي علي؛ لأنه أطلق القول إطلاقاً، فاما لو جعل ذلك معتبراً في إجماع من بعد الصحابة لكان هو الواجب إن لم نقل بانقراض عصرين وأعصار، فإن الإسلام بعد انتشاره في الأقطار وبلوغه حيث يبلغ النهار لا تكاد تضبطه إلا بمضي أعصار، ويكمن تمثيله بانعقاد الإجماع على أن تارك الصلاة غير مُستحل، لا تجري عليه أحكام عباد الأوثان بما ظهر من إجماع المسلمين من لدن الأعصار المتوالية، فإن الأمة المعتبر بهم هم السبعة^(١)، والفقهاء من الحنفية والشافعية والمالكية، وما علم أن أحداً منهم حكم بذلك في جميع أقطار الإسلام، ولا يشذ من الأمة بعدهم إلا الخوارج والحنابلة وهم خارجون عن أهلية الاعتداد.

أما النمط الأول: فاعلم أن في الناس من ذهب إلى أن إجماع^(١) أهل المدينة وحدهم حجة، وفي الناس من قال: إنه يتم الإجماع وإن خالف تابعي في عصر الصحابة، وفيهم من قال: إن الإجماع يتم بدون العامة، وفيهم من ذهب إلى أنه يتم بدون علماء الأصول، واقتصر على الفقهاء، وفيهم من ذهب إلى أنه يتم بدون من لم يشتهر بالفتوى، وفي الناس من لم يعتبر بالواحد، ولا بالاثنين، فيتم الإجماع عنده بدونهما، فلتتكلم في هذه النصوص من الخلاف.

الخلاف الأول: حكي عن بعضهم القول:

بأن إجماع أهل المدينة وحدهم حجة

وهي الظاهرة عن (مالك) وأنكرها الأبهري^(٢) وتأوله على ترجيح

(١) قال الجصاص: وأيضاً فلو كان إجماع أهل المدينة حجة لوجب أن يكون حجة في سائر الأعصار، كما أن إجماع الأمة لما كان حجة لم يختلف حكمه في سائر الأزمان في كونه حجة، ولو كان لوجب اعتبار إجماع أهل المدينة في هذا الوقت، ومعلوم أنهم في هذا الوقت أجهل الناس، وأقلهم علماً، وأبعدهم من كل خير.

فإن قيل: إنما يعتبر الآن إجماع من يتفق على مذهب أهل المدينة وهم أصحاب مالك بن أنس. قيل له: أفيعتبر إجماعهم وإن لم يكونوا في هذا العصر من أهل المدينة من الصحابة؟ فإن قال: نعم. قيل له: فاعتبر إجماع أهل الكوفة من التابعين، وإن لم يكونوا من أهل المدينة من الصحابة، فإنهم أخذوا العلم عن انتقل إليهم من أهل المدينة من الصحابة. ر: أبو بكر الرازي الجصاص (الفصول في الأصول): (١٥٠ / ٢).

(٢) هو: محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح أبو بكر التميمي الأبهري، شيخ المالكية في العراق، سكن بغداد وسئل أن يلي القضاء فامتنع. له تصانيف في شرح مذهب مالك والرد على مخالفيه، منها: الرد على المزني، ومن كتبه (الأصول) و(إجماع أهل المدينة) و(فضل المدينة على مكة) و(العوالي) و(الأمالى) كلاهما في الحديث. ر: ترجمته في الخطيب (تاريخ بغداد): (٤٦٦ / ٥) والصفدي (الروافي بالوفيات): (٣٠٨ / ٣) و(اللباب): (٢٠ / ١) و(٢ / ١) و(تذكرة الحفاظ): (١٩١ / ٣) و(شذرات الذهب): (٩٥ / ٣) و(العبر): (١٢ / ٣) والزركلبي (الأعلام): (٢٢٥ / ٦).

أما النمط الأول: فاعلم
أن في الناس من ذهب
إلى أن إجماع أهل المدينة
وحدهم حجة.

نقلهم وروايتهم، والذي يطل القول بأن إجماعهم حجة ما قد ثبت من أن أدلة الإجماع لم تتناولهم وحدهم، نحو اسم المؤمنين، واسم الأمة، فلا يجوز القول بذلك لغير دلالة؛ ولأن الأماكن لا تؤثر في كون الأقوال حجة، وقول النبي ﷺ: «المدينة طيبة تخرج منها خبثها كما يخرج الكبر خبث الحديد»^(١)، لا يدل على كون إجماع أهلها حجة، وإنما هو مدح لها، وليس فيه ذم من خرج عنها لإجماع الأمة على أن الخروج منها غير مدموم، وكون (المدينة) مهبط الوحي لا يدل عليه، فإن (مكة) تشاركها في ذلك، مع أن إجماع أهل (مكة) ليس بحجة، فاما كون روايتهم أولى من رواية غيرهم، فقد ذكر القاضي في (الشرح والدرس) أن ذلك لا يمتنع، ولا فرق بين رواية الواحد منهم، وهو بالمدينة أو غيرها، وإنما المراد بذلك أن روايتهم بعد عصر الصحابة أولى من رواية غيرهم؛ لأن أهل البلد أعرف بما يجري فيه من غيرهم، ولهذا يرجع الناس في معرفة الشيء إلى أهل الناحية التي حدث فيها ذلك الشيء؛ لأنهم إما أن يكونوا

والذي يطل القول بأن إجماعهم حجة ما قد ثبت من أن أدلة الإجماع لم تتناولهم وحدهم، نحو اسم المؤمنين، واسم الأمة، فلا يجوز القول بذلك لغير دلالة؛ ولأن الأماكن لا تؤثر في كون الأقوال حجة، وقول النبي ﷺ: «المدينة طيبة تخرج منها خبثها كما يخرج الكبر خبث الحديد»^(١)، لا يدل على كون إجماع أهلها حجة، وإنما هو مدح لها، وليس فيه ذم من خرج عنها لإجماع الأمة على أن الخروج منها غير مدموم، وكون (المدينة) مهبط الوحي لا يدل عليه، فإن (مكة) تشاركها في ذلك، مع أن إجماع أهل (مكة) ليس بحجة، فاما كون روايتهم أولى من رواية غيرهم، فقد ذكر القاضي في (الشرح والدرس) أن ذلك لا يمتنع، ولا فرق بين رواية الواحد منهم، وهو بالمدينة أو غيرها، وإنما المراد بذلك أن روايتهم بعد عصر الصحابة أولى من رواية غيرهم؛ لأن أهل البلد أعرف بما يجري فيه من غيرهم، ولهذا يرجع الناس في معرفة الشيء إلى أهل الناحية التي حدث فيها ذلك الشيء؛ لأنهم إما أن يكونوا

وكون المدينة مهبط الوحي لا يدل عليه، فإن مكة تشاركها في ذلك، مع أن إجماع أهل مكة ليس بحجة.

(١) «إن المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكبر خبث الحديد» أخرجه مسلم في صحيحه عن زيد بن ثابت عن النبي ﷺ قال: «إنها طيبة - يعني المدينة - وإنها تنفي الخبث، كما تنفي النار خبث الفضة» وأتفق عليه الشيخان من حديث أبي هريرة، بلفظ: «أمرت بقربة تأكل القري يقولون: يثرب، وهي المدينة تنفي الناس كما ينفي الكبر خبث الحديد» وأتفقا عليه أيضاً من حديث جابر، وفيه: «المدينة كالكبر تنفي الناس كما ينفي الكبر خبث الحديد» وأتفقا عليه أيضاً من حديث جابر، وفيه: «المدينة كالكبر تنفي خبثها وينضح طيبها» البخاري، كتاب الحج، باب فضل المدينة، وأنها تنفي خبث الناس (٣٢١/١) باب المدينة تنفي الخبث (٣٢٢/١) المعبر للزركشي (ص ٧٥) تحفة الطالب (١٦١). روى مسلم عن أبي هريرة موقوفاً: «... إلا أن المدينة كالكبر تخرج الخبث...» وروى مسلم ومالك عن جابر مرفوعاً: «إنما المدينة كالكبر تنفي خبثها، وينضح طيبها» وروى مسلم عن زيد قال: قال رسول الله ﷺ: «إنها طيبة، وإنها تنفي الخبث كما تنفي النار خبث الفضة» وروى البخاري ومسلم، ومالك وأحمد عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «وهي المدينة تنفي كما ينفي الكبر خبث الحديد». ر: (صحيح البخاري): (٣٢١/١) (صحيح مسلم): (١٠٠٥/٢) وما بعده، (مسند أحمد): (٤٣٩/٢) (الموطأ): (٨٨٦/٢) (المتنقي): (١٨٩/٧، ١٩٠).

شاهديوه، أو أخبرهم بجماعة عن شاهده، ويمكن فيهم من كثرة المحدثين، ما لا يمكن في غيرهم، بل غيرهم إليه يرجع، وقد رجح (أبو يوسف) ^(١) إلى قولهم في الصباغ والوقف، والأذان قبل طلوع الفجر لصلاة الفجر، لما ورد في ذلك من رواية أهل المدينة ما قوى لأبي يوسف على رواية من سواهم، فاما أن يكون على الناس اتباع أهل المدينة حتماً لازماً وفرضاً واجباً، فهو وسوهم واجباً، فهو وسوهم واجباً.

التابعي إذا خالف
الصحابي في عصرهم،
وكان عالماً مجتهداً فإنه
يكون إجماعاً ونهياً
بعضهم للآخر لا يعتد
به في إجماع الصحابة.

الخلاف الثاني: في التابعي ^(٢)، إذا خالف الصحابة في عصرهم وكان عالماً مجتهداً، فإنه لا يكون إجماعاً

ويعتبر خلافه عندنا، وهو مذهب أصحاب أبي حنيفة، وأبي عبد الله، والقاضي وذهب بعضهم إلى أنه لا يعتد به في إجماع الصحابة،

(١) أبو يوسف (مت ١٨٢ هـ/ ٧٩٨ م) هو: يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي الإمام المجتهد القاضي أبو يوسف، صاحب الإمام أبي حنيفة. ولد عام مائة وثلاث عشرة سنة من الهجرة. وتوفي في خلافة الرشيد ببغداد سنة مائة واثنين وثمانين للهجرة، من آثاره: كتاب الجبراج والأثار، واختلاف الأمصار. ر: ترجمته في «سير أعلام النبلاء»: (٣٥٣/٨) و«شذرات الذهب»: (٢٩٨/١) و«الأعلام»: (١٩٣/٨).

(٢) قال الجصاص الرازي في (الفصول): التابعي الذي قد صار في عصر الصحابة من أهل الفتيا يعقد بخلافه على الصحابة كأنه واحد منهم. وقال بعضهم: لا يجوز خلاف الصحابي إلا لصحابي مثله، والدليل على صحة قولنا: أن الصحابة قد سوغت للتابعين مخالفتهم، والفتيا بحضرتهم، وتنفيذ أحكامهم مع إظهارهم لهم والمخالفة في مذهبهم. ألا ترى أن علياً وعمر رضي الله عنهما قد وليا (شريعاً) القضاء ولم يعترضاه عليه في أحكامه مع إظهاره الخلاف عليهما في كثير من المسائل. فإن قيل: إنما ولوهم الحكم ليحكموا بقوله الصحابة من غير خلاف عليهم منهم. قيل له: هذا غلط؛ لأن في رسالة عمر إلى شريح، فإن لم نجد في السنة فاجتهد رأيك، ولم يأمره بالرجوع إليه، ولا الحكم بقوله، وخاصم علي عليه السلام إلى (شريح) ورضاه بحكمه حين حكم عليه بخلاف رأيه. وشاور عمر كعب بن سور، وأمره بالحكم بين المرأة وزوجها في الكون عندها، فجعل لها كعب قسمًا واحداً من أربع. ر: أبو بكر الجصاص الرازي (الفصول في الأصول): (١٥٦/٢).

والذي يدل على الأول أن الدليل المقتضي لكون الإجماع حجة يعم الجميع، فيدخل فيه أهل كل عصر، سواء كانوا صحابة فقط أو صحابة وتابعين أو غيرهم من المؤمنين؛ ولأن تأخر عصر التابعين عن عصر الصحابة كتأخر الأصاغر من الصحابة كـ(ابن عباس) و(ابن عمر)^(١) وغيرهما، فكما لم يخرجوا عن أهلية الاعتداد بهم، فكذلك التابعون؛ ولأن هذا إذا طرد يوجب أن لا ينتهي الإجماع أصلاً؛ لأن القرون تتداخل بعضها في بعض؛ ولأن المشهور أن التابعين انتصبوا للفتيا

لأن القرون تتداخل بعضها في بعض، ولأن المشهور أن التابعين انتصبوا للفتيا واقتصدوا دست العلماء في بقية من الصحابة كالخس البصري.

واقتصدوا دست العلماء في بقية من الصحابة كـ(الحسن البصري)^(٢)، و(ابن سيرين)^(٣)، و(ابن المسيب)^(٤)، وكأصحاب

التابعي إذا خالف الصحابي في عصره، وكان عالماً مجتهداً فإنه يكون إجماعاً، وذهب بعضهم إلى أنه لا يعد به في إجماع الصحابة.

(١) عبد الله بن عمر (ت ٧٣هـ/ ٦٩٣م) هو: عبد الله بن عمر بن الخطاب، كنيته أبو عبد الرحمن، كان من صالحى الصحابة وزهادهم. يقال عنه: أنه كان من أكثر الناس تنبهاً لأخبار رسول الله ﷺ، وقد اعتزل الفن التي حدثت في عصره، وقد أدركته المنية وهو حاج بمكة سنة ثلاث وسبعين ودفن في مكة رضي الله عنه.

ر: ترجمته في مشاهير علماء الأمصار (ص ٣٧) و(طبقات ابن سعد): (٣٧٣/٢) و(١٤٢/٤) - ١٨٨. (نسب قريش): (٣٥٠) (الجرير): (٣٢٥/١)، (التاريخ الكبير): (٢/٥)، (١٢٥)، (تاريخ بغداد): (١٧١/١)، (طبقات الفقهاء): (٤٩)، (الاستيعاب): (٩٥٠)، (الإصابة): (٣٤٧/٢).

(٢) أبو سعيد الحسن البصري (ت ١١٠هـ) هو: أبو سعيد إمام أهل البصرة وخير أهل زمانه، كان جامعاً رفيعاً، فقيهاً، عابداً ناسكاً، كثير العلم، فصيحاً جليلاً، وسيماً، توفي رحمه الله سنة مائة وعشرة.

ر: ترجمته في (شذرات الذهب): (١٨٢/١).

(٣) ابن سيرين (ت ١١٠هـ/ ٧٢٨م) هو: محمد بن سيرين الأنصاري، أبو بكر ابن أبي عمرة البصري، مولى أنس بن مالك. قال ابن سعد: ثقة مأمون، عال رفيع، فقيه، إمام كثير العلم والورع، وقال ابن حبان: ثقة حافظ، متقن، يعبر الرؤيا، رأى ثلاثين من الصحابة. ر: ترجمته في (طبقات الحفاظ): (٣٢).

(٤) سعيد بن المسيب (ت ٩٤هـ) هو: أحد الفقهاء السبعة الذين نشروا الفقه في المدينة بعد أن تلقوه عن الصحابة، وكان من سادات التابعين، فقيهاً، وديناً، وورعاً، وفضلاً، حتى كان =

(ابن مسعود) ^(١) نحو (علقمة) ^(٢)، و(الأسود) ^(٣) وغيرهما، وقد روي أن أنس بن مالك كان ربما يسأل عن الحادثة فيقول: سلوا مولانا الحسن، فإنه سمع وسمعنا، وحفظ ونسينا، أو نحوه، وإنما قال مولانا؛ لأن أباه كان مما أفاء الله تعالى من السبي، وربما احتج المخالف بما روي أن (عائشة) أنكرت على (أبي سلمة بن عبد الرحمن) ^(٤) مجازاة الصحابة حتى قالت: فروج يصقع مع الديكة، والجواب: أن هذا غير مقطوع به، ولو صح فكلماها ليس بمحجة.

يسمى ببقية الفقهاء، وكان سعيد بن المسيب رئيس مدرسة الحديث في عصره.

ر: ترجمته في: علي جمعة عماد (المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية): (ص ٣٥٤).

(١) هو: عبد الله بن مسعود الهذلي (ت ٣٢٢هـ / ٦٥٢م) من القراء السبعة من السابقين، ومن علماء الصحابة، هاجر المجرئين، وصلى إلى القبليتين، وشهد له رسول الله ﷺ بالجنة، وكان صاحب نعل رسول الله ﷺ، وقد قال عنه صلوات الله عليه: «لو كنت مؤمراً أحداً من غير مشورة لأمرت ابن أم عبد» وكان أول من جهر بالقرآن بمكة. توفي رحمه الله عام اثنتين وثلاثين. ر: ترجمته في (أسد الغابة): (٢٥٧/٣)، وفي (شذرات الذهب): (٣٨/١).

(٢) علقمة بن قيس النخعي الكوفي (ت ٦٢هـ / ٦٨١م)، وكانت ولادته في حياة الرسول ﷺ كان أكثر الناس في أخلاقياته شبيهاً بابن مسعود، وكان من الخمسة الذين يقدمهم أهل الكوفة، وكان ثالثهم، وقد شهد صفين.

ر: ترجمته في ابن حجر (تهذيب التهذيب): (ص ٢٧٦) والشهرستاني (الملل والنحل): (١٩٨/١).

(٣) هو: الأسود بن يزيد بن قيس بن عمرو ابن أخي علقمة، كان صواماً، قواماً، فقيهاً، زاهداً، توفي عام خمسة وسبعين.

ر: ترجمته في (الثقات): (٢٦٩/٤)، (التقريب): (٢٥٩/١)، (التهذيب): (٣٢١/٣)، (أسد الغابة): (٨٨/١)، (المعرفة والتاريخ): (٥٥٩/٢)، (الاستيعاب): (٥٣).

(٤) أبو سلمة بن عبد الرحمن (ت ١٠٩هـ / ٧٢٧م) هو: أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف الأنصاري أبو زيد، من فقهاء المدينة وعقلائهم، وعباد التابعين وعلمائهم، وفقهاء أهل المدينة وزهادهم، مات سنة أربع ومائة، ويقال: أن اسمه كنيته، وقد قيل اسمه، وهو الشخص الذي قالت عنه عائشة: فروج يصقع مع الديكة. ر: ترجمته في (التهذيب): (١١٥/١٢)، (التقريب): (٤٣/٢)، (الكاشف): (٣٠٢/٣)، (تاريخ الثقات): (ص ٤٩٩)، (مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار): (ص ١٠٦).

الخلاف الثالث: في أنه هل يتعقد

الإجماع بدون العامة^(١) أم لا؟

هل يتعقد الإجماع
بدون العامة أم لا؟
فقد ذكر في الكتاب إن
الحكم متى كان ما
يمكن العموم مرفى
كالعلماء اعتبر في
إجماع الكافة منهم، لم
العلم بأن الحيز يمنع
من الصلاة والصوم،
وأن الحائض يجب
عليها قضاء الصوم
دون الصلاة

فذكر في الكتاب أن الحكم متى كان مما يمكن العموم معرفته
كالعلماء اعتبر في إجماع الكافة منهم، لمحو العلم بأن الحيز يمنع من
الصلاة والصوم، وأن الحائض يجب عليها قضاء الصوم دون الصلاة،
وغير ذلك من الأمور الظاهرة، وإن كان الحكم مما لا يعرف إلا
(بالاستدلال^(٢)) والاستنباط^(٣) وكان من فروض العلماء دون العامة

(١) لا يعتبر قول العامي في الإجماع لقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] وقوله ﷺ: «إِذَا سَأَلُوا إِذَا لَمْ يَعْلَمُوا، فَإِنْ شَفَا عَمِيَ السَّوَالُ»
فقد تبين هنا أن العامي يلزمه المصير إلى أقوال العلماء، فلا تعتبر مخالفته فيما يجب عليه
التقليد فيه؛ ولأن المجتهدين إنما كان قولهم حجة؛ لأنه مستند إلى دليل، حيث لا يجوز
إثبات الأحكام بلا دليل، والعامي ليس أهلاً للاستدلال والنظر في الأدلة، فلا يكون قوله
معتبراً لذلك.

ر: عبد الكريم النملة (الجامع لمسائل أصول الفقه): (٣١٩، ٣٢٠).

(٢) يصح إطلاق لفظ الاستدلال على العقليات والشرعيات جميعاً؛ لأننا قد نقول: استدللنا على
حكم الحادثة من طريق القياس، ومن جهة الاجتهاد، وإنما سمي ذلك استدلالاً فيما كان من
باب الاجتهاد مجازاً لا حقيقة.

الخصاص: (الفصول في الأصول): (١٠/ ٤، ١٢).

(٣) الاستنباط، إنما هو استنباط المعاني، والعلل ونسبة بعضها إلى بعض فيعتبر ما يصح
منها بصحة مثله، ومثبيه ونظيره، ويلغى ما لا يصح، هذا الذي يعقله الناس من
الاستنباط.

ر: ابن قيم الجوزية (أعلام الموقعين): (١/ ٢٢٤، ٤) ورفيق العجم (موسوعة مصطلحات
أصول الفقه عند المسلمين): (١/ ١٦٢).

كمسائل الاجتهاد، فقد اختلف العلماء في اعتبار العامة فيها، فقال قوم إن العامة وإن وجب عليها اتباع العلماء، فإن إجماع العلماء لا يكون حجة على أهل العصر الثاني، حتى لا يجوز مخالفتهم، إلا بأن يتبعهم العامة من أهل عصرهم، فإن لم يتبعوهم لم يجب على أهل العصر الثاني من العلماء اتباعهم، وذلك هو قول أبي عبد الله البصري، وإليه ذهب القاضي آخرأ، وإليه ذهب أبو الحسين البصري واعتمده رضي الله عنه، واستدل على الأول بأن الآية التي دلت على كون الإجماع حجة متناولة لجميع المؤمنين وهؤلاء من جملة المؤمنين، ولا نخرج لهم من الآية، فوجب اعتبارهم في ذلك، ولقائل أن يقول: إن في الصورة التي ذكرها رحمه الله لا تنفك، إما أن تكون موضع اضطراب من الدين فلا معنى للاستدلال، وإما أن تكون موضع استدلال فلا درية للعوام المهملين لطرائق النظر بذلك، واستدل على الثاني بأن الأمة إنما كان قولها حجة إذا قالته بالاستدلال؛ لأنها لا يجوز أن تقول بغير دليل، فهي إنما عصمت من الخطأ في استدلالها، والعامة ليست من أهل النظر والاستدلال على الحوادث، فتعصم فيه، فيجب أن لا يعتبر بهم في ذلك، وأن يخرجوا من عموم الآية لهذه الدلالة.

إجماع العلماء لا يكون حجة على أهل العصر الثاني.

ولقائل أن يقول: إن الصورة التي ذكرها لا تنفك إما أن تكون موضع اضطراب من الدين فلا معنى للاستدلال.

الخلاف الرابع: في أنه هل يعتبر بغير الفقهاء من أهل العلم^(١) كالمتكلمين أم لا؟

حكى رضي الله عن
عن بعضهم، أنه لا
يعتبر في الإجماع إلا
بالفقهاء دون سائر
العلماء، وذهب
بعضهم إلى أنه يعتبر
بمن يقول بالاجتهاد.

فقد حكى رضي الله عنه عن بعضهم، أنه لا يعتبر في الإجماع إلا
بالفقهاء دون سائر العلماء، وذهب بعضهم إلى أنه يعتبر بمن يقول
بالاجتهاد، وذهب المحصلون إلى أنه يعتبر بالكل، والذي يدل عليه أن
المتكلم متى كان له من الدربة والتمييز ما يتمكن معه من النظر في حكم
الحادثة، ويطلع بالوقوف على حكمها من الكتاب والسنة صار كغيره من
الفقهاء، بل أوفى لممارسة النظر ومعاناة الاستدلال، ومتى كانت المسألة
قياسية وكان عارفاً بوجوه المقاييس أمكنه ذلك، اللهم إلا أن تكون
المسألة فيما ينتشر فيها وجوه الاحتمال بالقياس على أصول متفرقة في
أبواب الشرع، فإنه يحل هاهنا محل العامة، وإنما كلامنا في الحادثة التي
يبعد ارتباطها بغير الباب التي هي منه، كمسألة في الطهارة لا ترتبط بباب
اليوم، ومسألة في الحج لا ترتبط بأصل في الشفعة، وكالفرضيات التي

(١) من يعتبر في باب الإجماع ومن لا يعتبر، فمنهم من اعتبر الفقهاء دون غيرهم من أهل العلم
في علم الكلام وغيره، ومنهم من اعتبر الأئمة دون غيرهم، ومنهم من اعتبر أهل الاجتهاد
دون العوام. وعندها أن الاعتبار بجميع المؤمنين من غير تخصيص؛ لأن دلالة الإجماع لم تخص
أحداً، دون أحد، بل عمت الجميع من المؤمنين، ولا يجوز التخصيص بغير دلالة. فاما إن
كانت المسألة من مسائل الاجتهاد التي لا سبيل للعوام إلى معرفتها فإنه يعتبر فيها إجماع
العلماء دون العوام؛ لأن تعذر علم المسألة عليهم في تلك الحال يجري مجرى عدوهم، فكانهم
لم يكونوا، إذ لا فائدة لكونهم، فلا يجب الاعتبار بهم لهذه العلة. وقد حكى شيخنا رحم الله
تعالى عن الشيخ أبي عبد الله البصري أنه قال: إن العوام إذا لم يتبعوا العلماء في المسألة
الاجتهادية التي أجمع عليها العلماء لم يتعقد الإجماع، ولا يلزم فرضه من بعدهم. وحكى عن
القاضي آخر، والشيخ أبي الحسين البصري: أن إجماع العلماء حجة اتبعهم عوام عصرهم أم
لم يتبعهم، وهو الذي نختاره. ر: عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (٢٤٧).

هي باب على حيالها، فإن من يستقل بذلك الباب يصلح أن يجتهد فيه وحده، وإن جهل ما سواه، وهذا هو معنى قول العلماء: إن من ينحط عن درجة المجتهد المطلق قد يتصور اجتهداه في مسألة معينة بأن يعرف طريقها وعلتها وسببها، وقد مر لإمامنا المنصور بالله عليه السلام المنع من ذلك، وذكر أن ذلك يؤدي إلى القول بمجتهد، ونصف مجتهد، وثلاث مجتهد، وربيع ونحو^(١) ذلك، والمشهور من قوله وقول غيره جواز ذلك لما ذكرناه، فعلى هذا يجب الاعتداد بمن هذا حاله في الإجماع، ولا يتم مع مخالفته؛ لأن الأدلة التي دلت على كون الإجماع حجة تناولته ولا يخرج له فوجب اعتباره.

الخلاف الخامس: في العالم الذي لا يشتهر بالفتوى (كواصل)^(٢)

فعدنا أنه يعتبر به، وفي الناس من منع ذلك. وحكي عن ابن جرير^(٣) أنه لا يعتبر من المجتهدين، إلا بمن اشتهر بالكتب والأصحاب،

(١) في (ب): (ومحوه).

(٢) وأصل بن عطاء (ت ١٣١هـ/ ٧٤٨م) هو: أبو حذيفة وأصل بن عطاء الغزال، ولد في المدينة سنة ٨٠هـ/ ٦٩٩م، وعاش في البصرة، حيث تلقى دروساً على يد الحسن البصري، وكان به لفة فتمتع من أن ينطق حرف (راء) وكانت لديه مقدرة عظيمة في الخطابة، كما كانت له مقدرة علمية عظيمة في علم الكلام، والجدل، أسس المدرسة الاعتزالية، وكان مما روى أنه فارق حلقة الحسن البصري، وقد كان يعتمد أن صاحب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين. و ترجمته في: القفاصي عبد الجبار، وأبو القاسم البلخي، والحاكم الجشمي (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة): (٦٤) الجاحظ: (البيان والبيان): (١٦/١، ٢١، ٢٩) المسعودي (مروج الذهب): (٧/ ٢٣٤) النديم: (الفهرست): (٤٥) عبد الستار الراوي (ثورة العقل): (١٧١) وأحمد بن يحيى بن المرتضى: (المعتزلة): (٤٩) والشهرستاني (الملل والنحل): (٧٦/١) الزركلي (الأعلام): (٤/ ١٢٢).

(٣) ابن جرير الطبري هو: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي (آمل في طبرستان) الطبري البغدادي إقامة و وفاة، أبو جعفر، مؤرخ موسوعي، مفسر مقرئ، محدث، إمام تنقل =

والذي يدل على ما قلناه أن ما هذا حاله داخل تحت أدلة الإجماع، ولا يخرج له عنها، فوجب اعتباره.

الخلاف السادس: ذهب أكثر العلماء إلى أن أهل العصر، إذا اتفقوا على قول إلا الواحد^(١) والاثنين من المجتهدين، فإنه لا يكون حجة. قال أبو الحسين الخياط^(٢): إن ذلك حجة، والذي يدل على الأول

بين البلدان، فارس والعراق، وسورية، ومصر، واستقر في بغداد، عرضت عليه عدة مناصب، ولكنه فضل البقاء للعلم، واختار لنفسه مذهباً في الفقه.

من مؤلفاته: جامع البيان في تفسير القرآن، والمعروف بتفسير الطبري، ويقع في ثلاثين جزءاً، وكانت له قدم راسخة في الآداب والقراءات والتاريخ، والمعروف عنه أنه صاحب كتاب تاريخ الأمم والملوك، ويعرف بتاريخ الطبري في أحد عشر جزءاً، وله اختلاف الفقهاء، والمسترشد في علوم الدين، وتهذيب الآثار والقراءات، وآداب القضاة وغيرها. و ترجمته في: الزركلي (الأعلام): (٥٠/٦).

(١) إذا لم يوجد في العصر إلا مجتهد واحد فإن قوله لا يكون إجماعاً؛ لأنه لا يصدق عليه تعريف الإجماع، ولكنه يعتبر حجة يعمل به لعموم قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، حيث أن ذلك يتناوله، ولحفظ دين الله حتى لا يخلو الزمّن الذي وقعت فيه الحادثة من حكم فيها، لذلك يكون قوله حجة على غيره ممن لم يبلغ درجة الاجتهاد، وهذا هو مذهب كثير من العلماء.

وقيل: أن قوله يعتبر حجة وإجماع. وقيل: لا يعتبر حجة، ولا إجماعاً.

ر: د. عبد الكريم النملة (الجامع لمسائل أصول الفقه): (٣١٨).

(٢) أبو الحسين الخياط (ت ٣٠٠هـ / ٩١٢م) هو: عبد الرحيم بن محمد بن عثمان -أبو الحسين الخياط- من أصحاب الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة، ومن مدرسة بغداد الاعتزالية، وهذه المدرسة قالت بحق أمير المؤمنين في الخلافة والوصاية والولاية، ويقدمونه على سائر المسلمين صحابة وغير صحابة، وكان أبو الحسين الخياط عالماً فاضلاً، وفقهاً، صاحب حديث، وكان حاذقاً، واسع الحفظ، والاطلاع على مذاهب المتكلمين، وهو أستاذ أبو القاسم البلخي، وله كثير من المصنفات والمؤلفات في علم الكلام وغيره من العلوم الشرعية والقولية. و ترجمته في: (الاتصاف والرد على ابن الراوندي الملحد) لأبي الحسين الخياط، وزهدي جبار الله المعتزلة (٣٠٨) والقاضي عبد الجبار (طبقات المعتزلة): (٩٣) وأحمد بن يحيى بن المرتضى (طبقات المعتزلة): (١٨٥) والشهرستاني (الملل والنحل): (٧٦/١).

قال محمد بن جرير: أنه لا يعتبر من المجتهدين، إلا بمن اشتهر بالكتب والأصحاب، والذي يدل على ما قلناه أن ما هذا حاله داخل تحت أدلة الإجماع، ولا يخرج له عنها، فوجب

أن أدلة الإجماع لا تتناول إلا جميع أهل العصر؛ لأن لفظ المؤمنين اسم جمع معرف باللام، وقد قدمنا أن ذلك يستغرق المؤمنين، فلا يجوز أن يكون قول البعض حجة؛ لأن الوعيد إنما يتناول من خالف سبيل المؤمنين، وكذلك قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، فإن ذلك يتناول الكافة، وتعلقه بما روي: «عليكم بالسواد الأعظم»^(١)، لا يصح. فإن الخبر غير مقطوع بصحته، ولو صح لحملناه على الكل من أهل العصر، ثم يشذ بعد ذلك الشاذ بعد دخوله في الإجماع، وتعلقه بقوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧] لا يصح؛ لأنه ليس يجب إذا حمل اللفظ على الجواز لوجه إجماع إليه أن يستمر ذلك لغير ملجئ.

وما أخرج عن الإجماع وهو منه.

واعلم أن من قصر الإجماع على المصدر الأول من الصحابة دون سائر الأصهار.

وأما النمط الثالث: وهو الكلام فيما أخرج عن الإجماع، وهو^(٢) منه، فاعلم أن في الناس من قصر الإجماع على المصدر الأول من

(١) حديث ضعيف، رواه ابن ماجه: (١٣٠٣/٢)، كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، حديث (٣٩٥٠) من أنس، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أمي لا تجمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم».

(٢) قال الرازي في هذا الباب: كل مسألة فالحكم فيها: إما أن يكون بالإيجاب الكلي أو السلب الكلي، أو بالإيجاب في البعض والسلب في البعض، فهذه احتمالات ثلاثة لا مزيد عليها، فإذا اختلف أهل العصر الأول على قولين من هذه الثلاثة فهل لمن بعدهم أن يذكروا الثالث؟ الأكثرون منعه، وأهل الظاهر جوزوه، والحق أن إحداه القول الثالث إما أن يلزم منه الخروج عما أجمعوا عليه أو لا يلزم، فإن كان الأول لم يميز إحداه القول الثالث، اختلفت الأمة في الجحد مع الأخ على قولين، منهم من جعل المال كله للجد، ومنهم من قال: إنه يقاسم الأخ، فالقول الثالث وهو صرف المال كله إلى الأخ غير جائز؛ لأن أهل العصر الأول القائلين بالقولين الأولين اتفقوا على أن للجد تسطاً من المال، فالقول بصرف المال كله إلى الأخ يبطل ذلك. الرازي. المحصول (٢: ص ٦٢).

الصحابة دون سائر الأعصار، وفي الناس وهم الأكثر من دفع كون إجماع العترة الطاهرة حجة على حياله، وفيهم من شرط الانقراض من أهل العصر، وفي الناس من اعتبر الإجماع بالامة من وفاة النبي ﷺ إلى انقطاع التكليف، وفي الناس من يعتبر بالفساق، وفي الناس من جوز خلاف الإجماع في الآراء والحروب ولم يجعله حجة، وفيهم من شرط أن لا يتعقد الإجماع عن اجتهاد في كونه حجة، فلتكلم في هذه الوجوه من الخلاف والله الهادي.

الخلاف الأول: ذهب أكثر العلماء

إلى أن إجماع كل^(١) عصر حجة

ذهب أكثر العلماء إلى
أن إجماع كل عصر
حجة.

وقال أهل الظاهر:
إجماع الصحابة
وحدهم حجة دون
غيرهم من الأعصار.

وقال أهل الظاهر: إجماع الصحابة وحدهم حجة دون غيرهم من الأعصار، واستدل في الكتاب لصحة القول الأول، بأن أدلة الإجماع لم تخص عصراً من عصر، كقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، لأن التابعين مؤمنون، وكذلك أهل كل عصر، ولقاتل أن يقول: ما أنكرتم أن يتفق أهل عصر على ما تخرجون به عن

(١) قال اللامشي: إجماع أهل كل عصر صواب وحجة عند العامة، وقال أصحاب الظاهر: الحجة إجماع الصحابة لا غير، وقال مالك: إجماع أهل المدينة وحده كاف، وإجماع سائر الأعصار بدونهم لا يكفي.

وقال النظام والفاشاني من المعتزلة: الإجماع ليس بحجة قطعاً، بل هو حجة في حق وجوب العمل، وعندنا الإجماع حجة قطعاً، وأنه مقدم على الكتاب والنسوان، وبالله التوفيق. ر: اللامشي الحنفي الماتريدي (كتاب في أصول الفقه): (١٦٨).

سمة المؤمنين، فإن رجعتهم إلى الآية فهي إنما تناول بالوعيد من خالف سبيل المؤمنين، إلا أن هذا يقدح في الاستدلال بالآية وهو لا يفصل بين أهل عصر وعصر.

الحلاف الثاني: في إجماع العترة الطاهرة وقد مر فلا نعيده.

الخلاف الثالث: قال رضي الله عنه انقراض العصر

لا يعتبر^(١) في صحة الإجماع، ومنهم من يعتبر ذلك

انقراض العصر لا
يعتبر في صحة الإجماع،
ثم اختلفوا، فمنهم من
جعله طريقاً إلى صحة
الإجماع، ومنهم من
جعله شرطاً في كون
الإجماع حجة.

ثم اختلفوا، فمنهم من جعله طريقاً إلى صحة الإجماع، ومنهم من جعله شرطاً في كون الإجماع حجة وجوز لبعض المجتمعين أن يخالف قولهم ما لم ينقرض العصر، وذلك هو قول بعض الشافعية، والذي يدل على الأول أن أدلة الإجماع لا دلالة فيها على اشتراط الانقراض، واشتراطه بغير دلالة، فلا يجوز؛ ولأن هذا يؤدي إلى اشتراط انقراض الدنيا كلها؛ لأن القرون تتصل بعضها ببعض؛ ولأن التابعين في زمن أنس بن مالك^(٢)،

(١) اختلف أهل العلم في انقراض أهل العصر هل هو معتبر في صحة الإجماع أم لا؟ فذهب قوم إلى أن انعقاده مشروط بانقراض أهل العصر، وهو قول بعض أهل الظاهر، وقول الفقهاء، وكان الشيخ أبو علي يجعل ذلك شرطاً في العلم به، ويقول: انقراض أهل العصر يكشف أنه لو كان في المسألة خلاف لظهر، فإن هذا يجعله شرطاً بين وقوع الإجماع لا في حصول انعقاد الإجماع، وسيأتي الكلام فيه، والذي يختاره أن انقراض أهل العصر غير معتبر في انعقاد الإجماع ولا شرط في صحته. ر: عبد الله بن حزة (صفحة الاختيار): (٢٦٥).

(٢) مالك بن أنس (ت ١٧٩ هـ / ٧٩٥ م) هو: مالك بن أنس إمام دار الهجرة، ولد عام ثلاث أو أربع وتسعين، كانت كتبه أبو عبد الله، وهو من سادات التابعين، وجملة الفقهاء والصالحين، ممن كثرت عنايته بالسنة المطهرة، وإلى مذهبه ينتمي المسلمون أو جلهم في المغرب العربي. ر: ترجمته في (التهذيب): (٥ / ١٠) و(التقريب): (٢٢٣ / ٢) و(الكاشف): (٩٩ / ٣)، و(تاريخ الثقات): (ص ٤١٧)، و(التاريخ الكبير): (٣ / ٣١٠) و(تاريخ أسماء الثقات): (ص ٢١٨) و(معركة الثقات): (٢ / ٢٥٩).

وجابر^(١) وغيرهما كانوا يستدلون بالإجماع، ولا يرقبون موت من تأخر من الصحابة، فاما تعلقهم بأن الانقراض لو لم يكن شرطاً لكبان موت مخالف واحد هو الذي يصير الإجماع حجة، فهو لازم لهم في انقراض أهل العصر، وعندنا أن الذي اقتضى كون الإجماع حجة يتناول الوعيد لمخالف سبيل المؤمنين، ومع مخالفة مؤمن لا يكون من وافقه مخالفاً لسبيل المؤمنين، وموته صاروا جملة المؤمنين، فمن أين يبعد ذلك وتعلقهم بما روي عن أمير المؤمنين في بيع أمهات الأولاد لا يصح إلا متى ثبت أن الأول كان إجماعاً حتى لا يثبت من الصحابة أحد ولم يعلم ذلك.

وعندنا أن الذي اقتضى كون الإجماع حجة الوعيد المختلف سبيل المؤمنين، ومع مخالفة مؤمن لا يكون من وافقه مخالفاً لسبيل المؤمنين.

الخلاف الرابع عندنا لا نعتبر في الإجماع بالأمة من لدن وفاة النبي ﷺ إلى انقطاع التكليف

ويمكن ذلك عن بعضهم والذي يبطله أنه يتضمن بطلان فائدة الإجماع؛ لأنه ليس بعد الدنيا تكليف يتناول فيه الوعيد.

(١) جابر بن عبد الله (ت ٧٨ هـ / ٦٩٧ م) هو: جابر بن عبد الله صحابي خزرجي أنصاري من المكثرين في الرواية عن النبي ﷺ، بهذا ترجم له صاحب المتجد في (اللغة والأعلام): (ص ١٩٤) وله ترجمة أخرى في مشاهير علماء الأمصار، جاء فيها: أن جابراً، ممن شهد العقبتين مع أبيه، ثم شهد بدرًا، ومن المشاهد تسع عشرة غزوة، وقد استغفر له المصطفى ﷺ ليلة البعير، وكانت كنيته أبو عبد الله، وأبوه من شهداء أحد، مات جابر بالمدينة.

ر: ترجمته في (التاريخ الكبير): (٢/ ٢٠٧) و(التجريد): (١/ ٧٣) و(الاستيعاب): (٢١٩) و(تاريخ الإسلام): (٣/ ١٤٣) و(شذرات الذهب): (١/ ٨٤).

الخلاف الخامس: في أنه هل يعتبر بجميع المصدقين أم لا؟

إذ لا شبهة في أنه لا يعتبر بجميع من بعث إليه النبي ﷺ من مؤمن وكافر، فإن الكافر لا يتمكن مع كفره من معرفة أحكام الشرع، فعند أبي علي يعتبر بالمؤمن، وهو قول القاضي، وعند أبي هاشم، يعتبر جميع المصدقين، وحكى أبو الحسين الخطاط، عن جعفر بن مبشر^(١): أنه لا يعتبر بالخوارج والرافضة؛ لأنه لا سلف لهم، ولأنهم يتبرؤون من السلف، وقال بعضهم: يعتبر إجماعهم فيما يبحثون عنه، ولا يعتبر في النقل؛ لأنهم أفسدوا النقل، ولا يعتبر بالرافضة في أمور القرآن؛ لأنهم يجوزون فيه التغير. قال رضي الله عنه: والأولى أن يعتبر بالمؤمنين من الأمة دون من فسق من جهة التأويل، كالخوارج؛ لأن الآية التي اقتضت كون الإجماع حجة لم تتناول إلا المؤمنين دون غيرهم، فيجب ألا يعتبر سواهم، وما ذكره رضي الله عنه ظاهر، ويعتضد بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْعِ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٢]، وقوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]، فإنه ينزع منزع قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، فإذا تواردت موارد على مراد واحد لم يكن

أبو علي يعتبر بالمؤمن، وهو قول القاضي، وعند أبي هاشم، يعتبر جميع المصدقين، وحكى أبو الحسين الخطاط، عن جعفر بن مبشر: أنه لا يعتبر بالخوارج والرافضة؛ لأنه لا سلف لهم، ولأنهم يتبرؤون من السلف.

(١) جعفر بن مبشر (ت ٢٣٤هـ / ٨٤٨م) هو: أبو محمد جعفر بن مبشر الثقفي، كان مشهوراً بالعلم والورع، قال الخطاط: سألت جعفر بن مبشر عن قوله تعالى: ﴿يُفْلِحُ مَنْ يَشَاءُ وَيَفْلُدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النحل: ٩٣] وعن الختم والطبع، فقال: أنا مبادر لي حاجة ولكني إني إليك جملة تعمل عليها: أعلم أنه لا يجوز على أحكام الحاكمين أن يأمر بمكرمة ثم يحول دونها، ولا ينهى عن قاذورة ثم يدخل فيها، وتأول الآيات بعد هذا كيف شئت. وكان يضرب بعلمه ويعلم جعفر بن حرب المثل، بالإضافة إلى حسن السيرة التي تميز بها. ر: ترجمته في ابن المرتضى (النية والأمل): (١٧٦) وعبد الستار عز الدين الراوي (ثورة العقل): (ص ١٣٩-١٤٤).

لاعتبار الفساق وجه.

فصل: ويلحق بذلك فرعان:

أحدهما: أن موت العالم يرفع خلافه عند الجمهور، وعند بعضهم لا يرفع خلافه، وسيجيء ذلك.

موت العالم يرفع خلافه
عند الجمهور، وعند
بعضهم لا يرفع خلافه.

والفرع الثاني: أن الأمة إذا اجتمعت على قولين ثم فسقت إحدى الطائفتين، فإن الخلاف يسقط عند أبي علي والقاضي، وفسقهم كموتهم، وعند أبي هاشم يعتبر قوله، وقد بينا الصحيح من القولين.

الثاني: أن الأمة إذا
اجتمعت على قولين
ثم فسدت إحدى
الطائفتين، فإن
الخلاف يسقط عند
أبي علي والقاضي،
وفسقهم كموتهم.

الخلاف السادس: في الإجماع إذا حصل في

أمر من أمور الدنيا كالآراء^(١) والحروب

نحو أن يجتمعوا على أنه لا تجوز الحرب في موضع معين، هل تجوز مخالفته أو لا؟ فذكر القاضي في «العمد وشرحه» أنه يجوز لمن بعدهم

(١) اختلفوا في الإجماع إذا حصل في أمور الدنيا كالآراء والحروب هل يجوز في ذلك المخالفة أو لا؟ فحكى شيخنا رحمه الله تعالى عن قاضي القضاة في العمدة وشرحه: أنه يجوز لمن بعدهم خلافهم، وقال: لا يكون حاكم أعلى من حال النبي ﷺ، وقد ثبت جواز في نفيه في آراء الحروب وأمور الدنيا، أما في أمور الدنيا ففي إقراره لضرورة الباري على ما فعل في أمر، فلو كان لا يجوز لما أقره على ذلك، وأما في الحروب فإنه لما وصل بدرأ وحط في أسفل الوادي قال له رجل من الأنصار: يا رسول الله هذا موقف أوقفنا الله سبحانه لا يجوز لنا تتعداه إلى غيره أم هو الرأي والحرب والمكيدة، فقال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة، قال: فانهض بنا إلى أعلى الوادي لنحوز الماء خلف ظهورنا ونقابل العدو من وجه واحد فأقره على ذلك، بل صوبه وانهض فحط في أعلى الوادي، ولو كان خلافه في ذلك لا يجوز لما أقره على ذلك. ر: عبد الله بن حمزة: (صفوة الاختيار): (٥٩).

غالفتمهم في ذلك؛ لأن حالهم في ذلك ليست بأعظم من حال النبي ﷺ،
ومعلوم أن النبي ﷺ لو رأى رأياً لساغ مراجعته فيه، وذكر في «النهاية»
أنه لا يجوز مخالفتهم؛ لأن أدلة الإجماع منعت من الخلاف لهم، ولم يفصل
بين أن يكون ما اتفقوا عليه أمراً دينياً أو دنيوياً، ويفارقون النبي ﷺ؛ لأن
الذي منع من جواز الخطأ عليه هو المعجز، وذلك لا يتعلق بأمور الدنيا،
وليس كذلك الأمة.

وقال أبو رشيد: إن

استقر الإجماع في ذلك
لم تجز مخالفته.

وقال أبو رشيد: إن استقر الإجماع في ذلك لم تجز مخالفته، وإن لم
يستقر جازت مخالفته، وقد أشار إليه القاضي، قال رضي الله عنه: وهو
الصحيح، ووجهه أنه متى لم يستقر فإنه يجوز مراجعتهم فيه؛ لأنهم لم
يقطعوا في ذلك على أمر، ومتى استقر لم تجز مخالفتهم فيه؛ لأن دلالة
صحة الإجماع منعت من جواز مخالفتهم على الإطلاق.

واعلم أن هذه المسألة مشوشة الوضع من وجوه:

أحدها: أن فيها فرض ما هو ديني دنيوي، مما يتناوله
الإجماع بالتحليل والتحريم، فهذا غلط بين، فإن هذا لا بد أن يعد
في الأمور الدينية لإعتلاقه بأحكام الشرع ولا معنى لعهده في
الأمور الدنيوية.

ما ذكره القاضي في

«العمد» من أن النبي
ﷺ لو رأى رأياً لساغ
مراجعته فيه.

وثانيها: ما ذكره القاضي في «العمد» من أن النبي ﷺ لو رأى رأياً
لساغ مراجعته فيه، فإنما نراجعه الرأي فيما يقتضي شاهد الحال، بأنه
عنده عليه السلام مظنة احتمال، ولهذا لو صرح لم تحمل مخالفته ﷺ.

وثالثها: ما ذكره في «النهاية» من أن المعجز إنما يوجب اتباعه ﷺ في الأمور الدينية، وهذا يقتضي أنها تسوغ مخالفته ﷺ في الآراء والحروب، وإن مضى في ذلك ولم يتلوم، وهذا لا قائل به ومنشأ الغلط تسمية ما هذا حاله دنيوياً، فإنه محض التكليف والدين.

ورابعها: ما أشار إليه مما ذكره أبو رشيد من الاستقرار، وعدم الاستقرار، إذ لا يعقل الاستقرار، إلا أن يقولوا قولاً أو يقول البعض ويرضى البعض، بحيث يمنع من خلافه، ومتى لم يستقر، فلم يثبت إجماع راساً فكيف يقال: بأنه متى لم يستقر ساع خلافه، ولا ثبوت له، فقد رأيت تهافت هذا الوضع، وحصل من ذلك أن الإجماع لا يجوز خلافه.

الخلاف السابع: في الإجماع إذا حصل عن اجتهاد هل يسوغ^(١) خلافه؟ فمنع الجمهور عن ذلك

وحكى القاضي عن الحاكم صاحب «المختصر» أن قال: إذا انعقد الإجماع من أهل العصر عن اجتهاد، جاز لمن بعدهم أن يخالفهم فيه، والذي يدل على الأول أن الدلالة المقتضية بكون الإجماع حجة، لا تفصل بين إجماع وإجماع، وربما احتج من خالف في ذلك بأن الفرع لا يكون أقوى حالاً من الأصل، فإذا كان يسوغ الخلاف، فيما طريقه الاجتهاد، ففي الذي هو تابع له أولى، ومستند إليه أولى وأجوز. والجواب

حكى القاضي عن الحاكم صاحب «المختصر» أن قال: إذا انعقد الإجماع من أهل العصر عن اجتهاد، جاز لمن بعدهم أن يخالفهم فيه.

(١) إذا حصل الإجماع عن اجتهاد كان حجة يجرم خلافها عند مشايخنا أكثر الفقهاء، وحكى شيخنا رحمه الله تعالى أن ذلك قول قاضي القضاة وأبي الحسين البصري، والحاكم أبي سعيد، وقال بعضهم: لا يكون حجة، وحكى قاضي القضاة عن الإجماع عن اجتهاد جاز لمن بعدهم أن يخالفهم فيه. ر: عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (٢٦١).

أن الذي يمنع من ذلك دلالة^(١) الإجماع، وهي التي نجعلها أصلاً في الإجماع.

إذا ظهر الإجماع فتم
روى الخلاف حسن
واحد من جهة الأحاد
لم يندح في الإجماع.
نحو ما أجمعوا أن كل
ما دخل الخلق تحت
يغنى به فطر.

الخلاف الثامن: إذا ظهر الإجماع، ثم روى الخلاف
حسن واحد من جهة الأحاد لم يندح في الإجماع
عند أبي عبد الله، وأبي الحسين، وأبي رشيد

نحو ما أجمعوا أن كل ما دخل الخلق مما يغنى به فطر، ثم روي عن
(أبي طلحة): أن البرد لا يفطر، ووجهه أنه لا يجوز العدول عن المعلوم
إلى ما ليس بمعلوم.

وأما الفصل الثالث:

الكلام في طريق ثبوت
الإجماع يمنع في ثلاثة
مواضع.

وهو الكلام في طريق ثبوت الإجماع والكلام فيما إذا عارضت
الأدلة الإجماع، وذكر ما يمكن الاستدلال عليه بالإجماع

والكلام منه يقع في ثلاثة مواضع:

أولها: الكلام في مستند الإجماع.

وثانيها: الكلام في معارضة الأدلة للإجماع.

وثالثها: الكلام في ذكر ما يمكن أن يستدل عليه بالإجماع.

(١) الدليل المأخوذ من الإجماع ينقسم إلى أربعة أقسام: كلها أنواع من أواج الإجماع، ودأخلت تحت
الإجماع وغير حاججة عنه، وهي: استصحاب الحال، وأقل ما قيل: وإجماعهم على ترك قول
نأ، وإجماعهم على أن حكم المشتملين سواء وإن اختلفوا في حكم كل واحدة منها.
ابن عزم (الأحكام في أصول الأحكام): (١٠٦/٤)، ورفيق العجهم (موسوعة مصطلحات
أصول الفقه عند المسلمين): (٧٠٧/١).

أما الموضع الأول:

فاعلم أن الأمة لا تجتمع إلا عن دلالة
أو أمانة^(١)، ولا تجتمع خطئاً وجزافاً

الأمة لا تجتمع إلا عن
دلالة، أو إمامة، ولا
تجتمع خطئاً، وجزافاً،
وحكى قاضي القضاة
في الشرح أن قوماً
أجازوا انعقاد الإجماع

وحكى قاضي القضاة في «الشرح» أن قوماً أجازوا انعقاد الإجماع
عن توفيق لا عن توقيف بأن يفقههم الله تعالى، لاختيار الصواب، وإن لم
تكن لهم دلالة، ولا أمانة، والخلاف في ذلك يرجع إلى قول (مؤسس)
وجه المنع من ذلك أن مع فقد الطريق لا يجب الوصول إلى الحق؛ لأنهم
ليسوا أكّد حالاً من النبي ﷺ، ومعلوم أنه ﷺ لا يقول إلا عن وحي،
فالأمة أولى أن لا تقول إلا عن طريق يوضحه، أن الأمور الاتفاقية لا
يستمر الصواب فيها، كما لا يستمر الصدق في الأخبار عن الغيوب،
فمن لا يعلم مخبراتها، وبعد، فالإقدام على القول بغير بصيرة ذنب من
الذنوب، فكيف يكون حجة من حجج الله تعالى، وهذا ما لا خفاء به،
ثم اختلفوا في أنه هل يجوز انعقاد الإجماع عن اجتهد أم لا؟ فمنع من
ذلك أصحاب الظاهر، وجوزه بعض الشافعية في القياس الجلي خاصة،
وأجازوه الأكثر مطلقاً، واستدل على ذلك في الكتاب بأن الاجتهاد أحد

والخلاف في ذلك
يرجع إلى قول مؤسس
وجه المنع من ذلك أن
مع فقد الطريق لا
يجب الوصول إلى
الحق؛ لأنهم ليسوا أكّد
حالة من النبي ﷺ،
ومعلوم أنه ﷺ لا
يقول إلا عن وحي،
فالأمة أولى أن لا
تقول إلا عن طريق
يوضحه.

(١) لا يجوز عندنا انعقاد إجماع الأمة إلا عن دلالة واحدة، وحكى شيخنا رحمه الله تعالى عن
قاضي القضاة أنه قال: من الناس من جوز انعقاد الإجماع عن توقيف لا توفيق، ومعنى ذلك
أن يوفق الله الأمة فلا تختار إلا الصواب، وهذا يقرب من قول مؤسس بن عمران: في أن
المتجهد يجوز أن يبلغ في الاجتهاد رتبة يجوز له الفتوى بما يخطر بباله من غير اعتبار دلالة، ولا
أمانة وهذا باطل، ولا يجوز على الأمة المثال على ترك الواجب؛ لأن ترك الواجب أكبر
الفضائل، وقد غصصوا من الإجماع على الفضائل، فإذا أجمعوا علمنا أنهم ما أجمعوا إلا عن
أمانة أو دلالة؛ ولأن المعلوم أنهم لا يجمعون إلا على ما يعلمون كونه صواباً فذلك ظاهر
لولا ذلك لما وجب علينا اتباع الإجماع. ر: عبد الله بن حمزة (صفحة الاختيار): (٢٧٣).

طرق الشرع، فجاز انعقاد الإجماع عنه، كما قدمنا في أخبار الأحاد، كخبر عبد الرحمن، وخبر الغسل، وغير ذلك، ومتى قيل: هذا يؤدي إلى كون الفرع أقوى حالاً من الأصل.

قلنا: قد أجبنا عنه، ومتى قيل: إنهم متى اجتمعوا على حكم لعللة مظنونة فإجماعهم قد قضى بكونها علة الحكم قطعاً، وهذا يتدافع.

قلنا: عن هذا جوابان:

أحدهما: أنه يمكن أن يتفقوا على الحكم لشيء ولا يتفقوا على علته، بل أثبتوه لعلل شتى، وذلك جائز. والثاني: أنه لو اتفق ذلك تقديراً لم يمنع من كون العلة قطعية، بل ترتكب القول بذلك، وإن كان ذلك يعلم بعد الإجماع وهاهنا يرتفع رسم الاجتهاد، ومُجَّي رسم الظن وهذا من غرائب النظر.

فصل: ويلحق بذلك فرعان نشير إليهما

الفرع الأول:

اعلم أنه متى تواتر خبر بين أهل العصر، وحصل منهم إجماع على موجب، فلا يخلو إما أن يكون نصاً جلياً لا يحتاج معه إلى استدلال، واستدلال، واستنباط

اعلم أنه متى تواتر خبر بين أهل العصر، وحصل منهم إجماع على موجب، فلا يخلو إما أن يكون نصاً جلياً لا يحتاج معه إلى استدلال، واستنباط

(١) إذا تواتر الخبر بين أهل العصر وحصل منهم إجماع على موجب، فقد اختلفوا فمنهم من قال: يجب القطع على أنهم أجمعوا لأجله إن كان جلياً لا يحتاج في معرفة معناه إلى نظر طويل القول عن الشيخ أبي هاشم، وأبي الحسين البصري، وكان رحمه الله يعتمد على ما اختاره. والدليل على صحة ما ذهبنا إليه أن العلوم لنا من حالهم البحث عن الأدلة والبراهين، فإذا

واستنباط، أو يحتاج معه إلى ذلك، فإن كان نصاً جلياً علمنا أنهم أجمعوا لأجله، سواء تواتر نقله من بعدهم أو لم يتواتر؛ لأنه لا يجوز مع تواتره عندهم أن لا يقفوا عليه مع طلبهم لما يدل على الحكم، ولا يجوز مع ظهوره أن لا يدعوه إلى الحكم فيكون طريقهم إليه، سواء ظهر لهم خبر مثله أو لم يظهر، وإلى هذا القول ذهب أبو هاشم، وأبو الحسين البصري، وذكر أبو عبد الله: أنه إن تواتر من بعد علمنا أنهم أجمعوا لأجله، وإن لم يتواتر من بعدهم لم تقطع على أنهم أجمعوا لأجله، وقد بينا أن الصحيح هو الأول، وإن كان الخبر يحتاج في الاستدلال به إلى اجتهد طويل ويحث، ولم يظهر أنهم أجمعوا لأجله لم يميز أن تقطع أنهم أجمعوا لأجله؛ لأنه لا يمتنع أن يكونوا أجمعوا لأجل خبر متواتر هو أجل من، ولم ينقل اكتفاء بالإجماع أو استدلال به بعضهم واستدلال الباقيون بخبر آخر أو بقياس.

الفرع الثاني:

في خبر الواحد، واعلم: أنه إذا حصل الإجماع على موجب^(١)، ولم

يظهر بينهم النص الجلي الظاهر المعنى، وجب عليهم اتباعه، وقد علمنا منهم أنهم لا يخلون بالواجب، فقلنا على أنهم أجمعوا لأجله لا عالة.
ر: عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (٢٧٤).

(١) خبر الواحد إذا وقع الإجماع على مقتضاه فأما خبر الواحد إذا وقع الإجماع على مقتضاه فقد اختلف أهل العلم هل يجب القطع على أنهم أجمعوا لأجله أم لا؟ فحكى شيخنا رحمه الله تعالى عن الشيخ أبي هاشم أنه قال: يجب القطع على أنهم أجمعوا لأجله، وحكى عن الشيخ

وذكر أبو عبد الله: أن
إن تواتر من بعد علمنا
أنهم أجمعوا لأجله،
وإن لم يتواتر من
بعدهم لم تقطع على
أنهم أجمعوا لأجله،
وقد بينا أن الصحيح
هو الأول

في خبر الواحد،
واعلم: أنه إذا حصل
الإجماع على موجب،
ولم يظهر أنهم أجمعوا
لأجله فقد اختلفوا.

يظهر أنهم أجمعوا لأجله فقد اختلفوا، فقال أبو هاشم: يحمل على أنهم أجمعوا لأجله، وعند أبي عبد الله يجوز أن يكون إجماعهم لأجل اجتهاد أو أمر آخر، وهو قول أبي الحسين البصري، واعتمده رضي الله عنه، والذي يدل على ذلك أنه متى لم يظهر أن إجماعهم كان لهذا الخبر لم يميز القطع على أنهم أجمعوا لأجله؛ لأنه لا دلالة تدل على ذلك من حيث يجوز أن يكون إجماعهم لخبر ترك نقله استغناء بالإجماع أو استدلال به بعضهم، واستدل الباقر وغيره من خبر أو قياس، وتجويز ذلك يمنع من القطع على أنهم أجمعوا لأجله فإن الوجوه التي بها يعلم أنهم أجمعوا لأجل الخبر أمور:

يجوز أن يكون إجماعهم لخبر ترك نقله استغناء بالإجماع، أو استدلال به بعضهم واستدل الباقر وغيره من خبر أو قياس.

منها: أن يقع النزاع في الحكم ثم ينقطع عند رواية الواحد الخبر، كما في خبر الغسل من التقاء الختانين^(١).

أبي عبد الله والشيخ أبي الحسين: أنه لا يجب القطع على ذلك إلا إذا علم أنهم أجمعوا لأجله. وكان شيخنا رحمه الله تعالى يعتمد ذلك وهو الذي اختاره.

ر: عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (٢٧٥).

(١) لما اختلف الصحابة عليهم السلام في وجوب الغسل عند إدخال قدراً لحشفة من غير إنزال، بعث عمر إلى عائشة يسألها عن ذلك، فقالت: فعلت أنا ورسول الله فاختسلنا فأوجبوا الغسل بمجرد فعله. قال الإجماعي في شرح العبد على مختصر المنتهى: لم يوجب بمجرد فعله، بل إما لقوله عليه السلام: «إذا التقى الختانان وجب الغسل» وذلك ظاهر في العموم، فاتفق بعدم مخالفته ومع التخصيص، وأما لأنه بيان لقوله عليه السلام: «وإن كنتم جنباً فاطهروا» والأمر للوجوب، وإما لأنه شرط الصلاة فقد تناوله قوله عليه السلام: «صلوا كما رأيتموني أصلي» وحديث إذا التقى الختانان أخرجه مسلم بلفظ: «ومن الختان الختان فقد وجب الغسل» كتاب الحيض، الباب (٨٨) وكتاب الغسل باب (٢٨). ر: شرح العبد على مختصر المنتهى (ص ١٠٣).

ومنها: أن يكونوا متوقفين في الحكم حتى يروي الراوي الخبر فيحكموا بمقتضاه، كما روى (عبد الرحمن بن عوف في قصة المجوس)^(١).

ومنها: أن يعرف بالدلالة أنه لا بد لهذا الحكم من وجه، ولا يجد له وجهاً يقتضيه في العقل، ولا مستند له في الكتاب، ولا في السنة، ولا في الاجتهاد سوى هذا الخبر، فلا بد من القطع على أنهم أجمعوا لأجله، إذ لا يجوز أن يجمعوا إلا عن طريق، كما قدمنا.

فإن قيل: فإذا أجمعوا على مقتضى خبر الواحد أقطع لذلك على صدق الخبر؟

قلنا: لا؛ لأنه يجوز أن تكون المصلحة أن يحكم بما ظننا صدقه من الأخبار، سواء كانت صادقة، أو كاذبة.

(١) «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» أخرجه صاحب نصب الراية، وهو حديث عبد الرحمن بن عوف في قصة المجوس المشهورة. انظره في الجزء الثالث من نصب الراية للزيلعي: (ص ٤٤٨). أما في الجزء الرابع من نصب الراية (ص ١٨١) فقد جاء بزيادة «غير ناكحي نسائهم» والحديث موقوف على عبد الرحمن بن عوف.

وأما الموضع الثاني:

وهو الكلام فيما إذا عارضت الأدلة الإجماع^(١)، فاعلم أولاً:

أنهم قد يجمعوا على القول، وعلى الفعل، وعلى الرضا

واتفاقهم على الفعل لا يقتضي أن غيرهم مثلهم، فيه إلا لدلالة:

وإذا رضوا بكون القول، قولاً لهم، ولغيرهم كان صواباً منهم ومن

غيرهم، فاما إذا قالوا قولاً وعارضه قول النبي ﷺ فليس يجوز أن يكون

قصد النبي بكلامه ظاهره، وقصدهم بكلامهم ظاهره، مع تعارض

الكلامين؛ لأن الأدلة لا تتناقض، ثم لا يخلو إما أن يعلم أن قصد النبي

ﷺ بكلامه ظاهره، أو يعلم أن قصد الأمة بكلامها ظاهره، أو لا يعلم

قصد النبي ﷺ، ولا قصد الأمة، فإن علمنا قصد النبي ﷺ وجب تأويل

كلام الأمة على موافقة كلامه ﷺ فإن علمنا قصد الأمة وجب تأويل

كلام النبي ﷺ على موافقة كلام الأمة وإن لم يعلم قصد أحدهما، فإن

(١) في الإجماع إذا عارضته الأدلة، اعلم أنهم قد يجمعون على القول، وعلى الفعل، وعلى

الرضا، واتفاقهم على الفعل لا يقتضي أن غيرهم مثلهم فيه، إلا للدلالة، وإذا رضوا بكون

القول قولاً لهم ولغيرهم، كان صواباً منهم ومن غيرهم، فاما إذا قالوا قولاً وعارضه قول

النبي ﷺ فلا يجوز أن نعلم أن قصد النبي ﷺ بكلامه هو ظاهره، ونعلم أن قصدهم

بكلامهم ظاهره مع تعارض الكلامين؛ لأن الأدلة لا تتناقض، ثم لا يخلو إما أن نعلم أن

قصد النبي ﷺ ظاهره أو نعلم أن قصد الأمة بكلامهم هو ظاهره، أو لا نعلم قصد النبي

ﷺ ولا قصد الأمة، فإن علمنا قصد النبي ﷺ وجب تأويل كلام الأمة على موافقة كلام

النبي ﷺ، وإن علمنا قصد الأمة بكلامهم وجب تأويل قوله ﷺ، وإن لم نعلم قصد

أحدهما، فإن كان أحدهما أخص من الآخر خصصنا الأعم بالآخر، وإن لم يكن أحدهما

أخص من الآخر فإنهما يتعارضان. ر: أبو الحسين البصري (المتمم): (٢/ ٥٢٠).

إذا عارضت الأدلة

الإجماع، فاعلم أولاً:

أنهم قد يجمعوا على

القول، وعلى الفعل،

وعلى الرضا،

واتفاقهم على الفعل

لا يقتضي أن غيرهم

مثلهم، فيه إلا لدلالة.

وإذا رضوا بكون

القول، قولاً لهم،

ولغيرهم كان صواباً.

يجوز أن يكون

إجماعهم خير ترك نقله

استثناء بالإجماع، أو

استدل به بعضهم

واستدل بالباقيين بغيره

من خبر أو قياس.

كان أحدهما أخص من الآخر خصصنا الأعم بالأخص وإن لم يكن أحدهما أخص من الآخر، فإنهما يتعارضان؛ لأنه يحتمل أن الأمة قد عرفت أن النبي ﷺ على موافقة كلام الأمة وإن لم يعلم قصد أحدهما فإن كان أحدهما أخص من الآخر خصصنا الأعم بالأخص، وإن لم يكن أحدهما أخص من الآخر فإنهما يتعارضان؛ لأنه يحتمل أن الأمة قد عرفت أن النبي ﷺ قصد بكلامه غير ظاهره، ويحتمل أن تكون قد عرفت أنه قصد ظاهر كلامه، وأرادت هي بكلامها غير ظاهره مخالفتها، فلا بد والحال هذه من أن تكون قد علمت أنه أراد بكلامه غير ظاهره، فأما نسخ أحدهما للآخر فقد تكلمنا على ذلك في بابه.

وأما الموضع الثالث: وهو الكلام فيما

يصح الاستدلال عليه بالإجماع

الكلام فيما يصح
الاستدلال عليه
بالإجماع، فكل ما
يتأخر عن العلم به
يصح أن يكون دليلاً
عليه سواء كان عقلياً
أو سمعياً، وما خرج
عن ذلك لا يصح
الاستدلال به عليه
لأنه دور محض.

فكل ما يتأخر عن العلم به يصح أن يكون دليلاً عليه سواء كان عقلياً^(١)، أو سمعياً. وما خرج عن ذلك لا يصح الاستدلال به عليه؛ لأنه دور محض، ويتفرع عنه الكلام في أنه هل يصح الاستدلال به على

(١) اعلم أن طرق الإجماع لا تخلو: إما أن تكون شرعية معلومة أو مظنونة، فالمعلومة لا تخلو: إما أن تكون عقلية أو غير عقلية، وغير العقلية لا تخلو إما أن تكون شرعية أو غير شرعية، ولا يجوز أن يحصل لنا علم بالإجماع بالعقل؛ لأنه لا هداية للعقل إلى العلم بأحوال الناس؛ لأن ذلك يلحق بعلم الغيب الذي استأثر الله سبحانه الإحاطة به، ولا يجوز حصوله بطريق شرعية؛ لأن ما يوجب منها العلم هو الكتاب والسنة، ولا دليل فيما على وقوع علم الإجماع لنا، وغير الشرعية هي: الأخبار المتواترة والمشاهدة وهذه جملة ما يتوهم حصول العلم لنا بالإجماع بها، والمشاهدة والأخبار المتواترة طريقان لنا إلى العلم بالإجماع.
ر: عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (٢٧٦).

نفي التشبيه، وعلى أنه تعالى موجود وحي أم لا؟ فمنع من ذلك القاضي، وأبو الحسين البصري، واختاره أبو رشيد واختار في الكتاب أنه يصح أن يستدل به على أنه تعالى موجود، خاصة دون كونه حياً وعلى نفي التشبيه، وعندنا أنه يصح العلم بنفي التشبيه خاصة بالسمع نظراً لا إلزاماً إلزاماً عليه نفي السمعيات، وما يبنى عليه، ومنع إمامنا المنصور بالله عليه السلام أن يعلم شيء من ذلك بالسمع كالقاضي، وأبو الحسن التميمي^(١) وموضوع التفصيل فيه أصول الدين.

وأما الفصل الرابع:

وهو الكلام في ثمرة الإجماع،

وما يمنع منه الإجماع

ثمرة الإجماع لزوم
الاتباع وحظر الشذوذ
والنزاع وهذه الجملة
تفصيل، وقد اختلفوا
في المسألة إذا اختلف
أهل العصر فيها على
قولين: هل يجوز
الاتفاق على أحدهما
أم لا؟

فاعلم أن ثمرة الإجماع لزوم الاتباع، وحظر الشذوذ، والنزاع، وهذه الجملة تفصيل تأتي عليه إن شاء الله تعالى، وقد اختلفوا في المسألة، إذا اختلف أهل العصر فيها على قولين: هل يجوز الاتفاق على أحدهما أم لا؟ واختلفوا فيما إذا اختلف أهل العصر فيها على قولين متنافيين، هل يتضمن ذلك اتفاقهم على تحطئة ما سواهما، وكذلك اختلفوا في مسألة

(١) أبو الحسن التميمي (ت ٣٧١هـ) هو: أبو الحسن عبد العزيز بن الحارث بن أسد أبو الحسن التميمي، ولد سنة ثلاثمائة وسبعة عشر للهجرة، وصنف في الأصول والفروع والقرائن، وكانت وفاته في عام واحد وسبعين وثلاثمائة.
ر: (طبقات الخنابلة): (١٣٩/٢) و(المنهج الأحمد): (٦٦/٢) ابن النجار (شرح الكوكب المنير) حاشية (ص ٣٠٢).

الفصل، واختلفوا فيما إذا استدلت الأمة بدليل أو بدليلين، أو عللت بعلة أو علتين، هل يجوز إحداث دليل آخر وعلّة أخرى أم لا؟ وكذلك التأويل فلنفرد لكل واحد من ذلك فصلاً.

الفصل الأول: اختلف أهل العمل في أن أهل العصر إذا اختلفوا في المسألة على قولين^(١): هل يجوز وقوع الاتفاق على أحدهما أم لا؟

فذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين إلى جوازه وحكى قاضي القضاة عن الصيرفي^(٢) أنه منع من ذلك، والذي يدل على الأول أنه إن أراد بجواز انعقاد الإجماع إمكانه، فلا شبهة في أن الجماعة الكثيرة يمكنها أن تتفق على موجب الدلالة العقلية والشرعية، ولهذا جاز انعقاد الإجماع المبتدأ،

(١) حكى قاضي القضاة عن الصيرفي: أنه منع من اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول، وأجازه أكثر الناس ولم يجعلوا الاختلاف المتقدم منضمناً على جواز الأخذ بكل واحد من القولين على كل حال، ووجهه أنه إن أريد بجواز انعقاد الإجماع إمكانية، فلا شبهة في أن الجماعة الكثيرة يمكنها أن تتفق على موجب الدلالة، ولهذا جاز انعقاد الإجماع المبتدأ وإن أريد به الحسن فلا شبهة أيضاً في حسن إجماع الجماعة على مقتضى الدلالة، وإن أريد بالجواز الشك فمعلوم أنه لا دليل يدل على القطع على نفي إجماعهم على حكم من الأحكام حتى في ذلك، وما يدل على إمكان ذلك وحسنه أن الصحابة توقفت في الإمامة ثم أطبقت على إمامة أبي بكر رضي الله عنه، واتفق التابعون على المنع من بيع أمهات الأولاد عند اختلاف الصحابة فيه.

ر: أبو الحسين البصري (المعتمد): (٢/٥١٧، ٥١٨).

(٢) الصيرفي (ت ٣٣٥هـ/ ٩٤٢م) هو: محمد بن عبد الله البغدادي الصيرفي أحد شراح الإمام الشافعي. له ترجمات في كثير من كتب التراجم وخاصة منها الكتب الشافعية. انظر ترجمته في السبكي (طبقات الشافعية): (٢/٨٦٩) الصفدي (الرواف بالوفيات): (٣/٣٧٦) باقوت الحموي (إرشاد الأديب): (١٩٧).

واختلفوا فيما إذا
استدلت الأمة بدليل
أو بدليلين، أو عللت
بعلة أو علتين، هل
يجوز إحداث دليل
آخر وعلّة أخرى أم
لا؟

فلا شبهة في أن
الجماعة الكثيرة يمكنها
أن تتفق على موجب
الدلالة العقلية
والشرعية، ولهذا جاز
انعقاد الإجماع المبتدأ.

وإن أريد به الحسن فلا شبهة أيضاً في حسن إجماع الجماعة على مقتضى الأدلة والأمارات كما ذكرنا، وإن أريد بالجواز الشك فمعلوم أنه لا دليل يدل على نفي اجتماعهم على حكم من الأحكام حتى لا نشك في ذلك؛ لأن الذي يمكن أن يتعلق به في القطع على ذلك هو أن يقال: إن أهل العصر متى اختلفوا في مسألة من مسائل الاجتهاد على قولين: فقد أجمعوا على جواز تقليد العامي في كل واحد من القولين، وجواز أخذ المجتهد بكل واحد منهما، فلو اجتمع أهل العصر الثاني على أحدهما لكانوا قد منعوا من الأخذ بالقول الآخر، وقد ثبت أنه لا يجوز أن يتعقد الإجماع بعد إجماع على خلافه، وذلك فيما لا يصح التعلق به، فإننا لا نسلم لهم أن الأمة إذا اختلفت في مسألة اجتهادية على قولين، فإنها تقضي بجواز الأخذ بكل واحد من القولين على الإطلاق، بل إنما تقضي بجواز الآخر لكل واحد منهما بشرط أن تكون المسألة مختلفاً فيها، وتكون من مسائل الاجتهاد؛ لأنهم لو مثلوا عن جواز ذلك لعللوا بما ذكرنا، ومتى أجمعوا على أحدهما فقد خرجت المسألة بهذا الإجماع عن كونها من مسائل الاجتهاد، ومما يدل على إمكان ذلك وحسنه أن التابعين اتفقوا على المنع من بيع أمهات الأولاد، بعد اختلاف الصحابة فلم لم يكن ذلك جائزاً لما وقع

فلو اجتمع أهل العصر الثاني على أحدهما لكانوا قد منعوا من الأخذ بالقول الآخر، وقد ثبت أنه لا يجوز أن يتعقد الإجماع بعد إجماع على خلافه.

ومما يدل على إمكان ذلك وحسنه أن التابعين اتفقوا على المنع من بيع أمهات الأولاد، بعد اختلاف الصحابة فلم لم يكن ذلك جائزاً لما وقع

(١) إذا اختلف الصحابة على قولين فأجمع التابعون على أحدهما فإن ذلك يكون إجماعاً، وبناء على ذلك فإنه محرم مخالفته كمسألة بيع أم الولد، فإن الصحابة قد اختلفوا فيها على قولين: الجواز وعدم الجواز، فإن هذا يكون إجماعاً محرم مخالفته، ويجب العلم به؛ لأن أدلة حجية الإجماع قد دلت على حجية أي إجماع من مجتهدي العصر، سواء سبقه اختلاف في العصر الذي سبقه أو لم يسبقه شيء، فاتفق علماء العصر المتأخر على أحد قولي علماء العصر

يكن ذلك جائزاً لما وقع.

فصل: ويتصل بذلك طرفان:

الطرف الأول: في أن هذا الإجماع هل يكون حجة أم لا؟ وقد حكى القاضي القضاة عن بعض المتكلمين وبعض الحنفية، وبعض الشافعية، أنه لا يكون حجة في تحريم القول الآخر، وعن أبي عبد الله وأبي الحسن، وبعض أصحاب الشافعي، أنه يكون حجة في تحريم القول الآخر، وذكر لا يكون حجة في تحريم القول الآخر

ومنهم من قال ليس ذلك محرماً للخلاف على كل حال من الأحوال

ومنهم: من جعله محرماً للخلاف في حال دون حال.

واستدل في الكتاب على أن الاتفاق يحرم الخلاف، على كل حال بأن الذي دل على كون الإجماع حجة من آية الشاقة وغيرها تناول كل عصر ولم تفصل في تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين.

الطرف الأول: في أن هذا الإجماع هل يكون حجة أم لا؟ وقد حكى القاضي القضاة عن بعض المتكلمين وبعض الحنفية، وبعض الشافعية، أنه لا يكون حجة في تحريم القول الآخر، وعن أبي عبد الله وأبي الحسن، وبعض أصحاب الشافعي، أنه يكون حجة في تحريم القول الآخر، وذكر في الشرح، أن الناس اختلفوا في ذلك، فمنهم من جعل ذلك محرماً للخلاف على كل حال.

ومنهم: من قال ليس ذلك محرماً للخلاف على كل حال من الأحوال، ولم يفصل بين الصحابة والتابعين.

ومنهم: من جعله محرماً للخلاف في حال دون حال، والحالة التي يحرم فيها الخلاف هو أن يكون المتفقون على أحد القولين في المسألة هم الذين اختلفوا فيها، سواء كان ذلك العصر عصر الصحابة، أو غيرهم، والحالة التي لا يكون اتفاقهم فيها حجة مزيلة للخلاف، هو أن يختلف أهل عصر، ويتفق من بعدهم على أحد قوليهما، واستدل في الكتاب على أن الاتفاق يحرم الخلاف، على كل حال بأن الذي دل على كون الإجماع

المتقدم يعتبر سبيل المؤمنين فيجب اتباعه؛ ولأنه اتفاق بعد اختلاف كما لو اختلفوا أنفسهم في عصرهم في حكم معين، ثم اتفقوا عليه بعد ذلك فيقطع الاتفاق الاختلاف فيكون إجماعاً. ر: د. عبد الكريم النملة (الجامع لمسائل أصول الفقه): (٣٦٥، ٣٦٦).

حجة من آية المشاقة وغيرها تتناول كل عصر ولم تفصل في تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين، بين أن يكون قد تقدم اختلاف أو لم يتقدم، هذا ما ذكره رحمه الله، وفيه نظر؛ لأن اسم المؤمنين اسم جمع معرف بالآلف واللام، فيستغرق كل من يقع عليه سمة المؤمنين، ولا شك أن من خالف هذا الإجماع لم يتبع غير سبيل المؤمنين، إذ قد وافقه بعض المؤمنين، وإن كان في الصدر الأول.

الطرف الثاني: الكلام في أنه هل يصح انعقاد الإجماع على مخالفة الإجماع؟

ولهذا لا نقول أن من يفني بجواز بيع أمهات الأولاد كالناصر^(١) عليه السلام، متبع لغير سبيل المؤمنين، بل قد وافق أمير المؤمنين وسيد المسلمين بعد خاتم المرسلين ﷺ الأكرمين.

اعلم أن أهل العصر إذا اتفقوا على حكم من الأحكام

الطرف الثاني: الكلام في أنه هل يصح انعقاد الإجماع على مخالفة الإجماع؟ قال رضي الله عنه: اعلم أن أهل العصر إذا اتفقوا على حكم من الأحكام فإنه يجوز أن يتفق من بعدهم على متابعتهم، وذلك هو الواجب عليهم، ويجوز أن يخالفهم بعض أهل الرأي، فلا يحل لهم ذلك؛ لأنه لا يستحيل من بعض الأمة العدول عن الحق ولا يجوز أن يتفق أهل العصر الثاني على مخالفتهم، أما أنه يجوز اتفاق الخلف على قول السلف

ويجوز أن يخالفهم بعض أهل الرأي، فلا يحل لهم ذلك؛ لأنه لا يستحيل من بعض الأمة العدول عن الحق ولا يجوز أن يتفق أهل العصر الثاني على مخالفتهم.

(١) الإمام الناصر الأطروش (ت ٣٠٤هـ/ ٩١٦م) كان علماً، عابداً، زاهداً، شجاعاً، استقر له الأمر في الجيل والدبلم منذ وفاة الداعي محمد بن زيد إلى وفاته، وقد امتد نفوذه إلى طبرستان، ففتح آمل، ودخل جالوس سنة (٣٠١هـ)، واستقر له الحكم إلى وفاته عام (٣٠٤هـ) وكان الإمام الناصر الأطروش معاصراً لخروج الإمام الهادي يحيى بن الحسين في اليمن، ولذا فقد كان يمث الناس إلى نصرته، وللإمام الناصر الأطروش حديد المصنفات. ر: ترجمته في عباس محمد زيد: (أئمة أهل البيت عليهم السلام): ص (٧٩) وما بعدها.

فإنه لا مانع من حيث القدرة، ولا الحكمة، بل الأدلة التي قضت بكون الإجماع حجة توجب على الخلف متابعة السلف، وأما أنه لا يجوز لبعض الخلف مخالفة السلف، فهذا الوجه.

قال الشيخ أبو عبد الله: إنما لم يجوز أن يتفق الخلف على مخالفة السلف، لأن السلف أجمعوا على أن لا يجوز أن يقع الإجماع من بعد على خلاف قولهم.

وقال أبو علي: لو جاز ذلك لجاز أن يخالفهم رجل واحد ولجاز أن ينضم إليه غيره إلى أن يتفق أهل العصر الثاني على مخالفة الأولين، وهذا صحيح، وقد بينا أنه لا يجوز؛ لأنه قوله تعالى: ﴿وَتَبِعْ خَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥]، يمنع من يتبع أهل العصر الثاني غير سبيلهم، وقال الشيخ أبو عبد الله: إنما لم يجوز أن يتفق الخلف على مخالفة السلف؛ لأن السلف أجمعوا على أنه لا يجوز أن يقع الإجماع من بعد على خلاف قولهم، فلو لم يجمعوا على ذلك لجاز أن يتفقوا على مخالفتهم، ويكون الثاني في حكم الناسخ للأول، وهذا لا يصح لما ذكرنا من أن الأدلة التي قضت بكون الإجماع، حجة قضت بتحريم الخلاف، فكيف يجوز ذلك لوحد، فضلاً عن الجماعة؛ ولأن خلافهم إذا كان ذنباً مهجوراً وحجراً محجوراً فكيف يصير حجة من حجج الله تعالى، وهذا ما لا خفاء بفساده؛ ولأن النسخ إنما يكون لتغير المصلحة، وذلك مما يستأثر الله بعمله، ولا هداية للخلق إلى معرفته؛ ولأن المسألة إن لم تكن من مسائل الاجتهاد فخلاف ما أجمع عليه أهل العصر الأول ضلالة، والأمة لا تجمع على ضلالة أصلاً، ثم لا يكون بالاتباع أولى، مما قبله فتعارض الأدلة، وذلك باطل وإن كانت من مسائل الاجتهاد لم يخل الإجماعان إما أن يصححاً معاً أو يفسداً معاً، أو يصح أحدهما ويفسد الآخر، وليس يجوز أن يفسداً،

ولأن المسألة إن لم تكن من مسائل الاجتهاد فخلاف ما أجمع عليه أهل العصر الأول ضلالة والأمة لا تجمع على ضلالة أصلاً.

ثم لا يكون بالاتباع أولى، مما قبله فتعارض الأدلة، وذلك باطل وإن كانت من مسائل الاجتهاد لم يخل الإجماعان إما أن يصححاً معاً أو يفسداً معاً، أو يصح أحدهما ويفسد الآخر

ولا أحدهما؛ لأن الأمة لا تجمع على خطأ، ولو كان صحيحين لاقتضى ذلك ثبوت الحكم، وضده، أو ثبوته، ونفيه وهو محال، أو يكون أحدهما ناسخاً للآخر وذلك باطل لما بيناه.

هل يتضمن اتفاقهم
على تحطئة ما سواهما

الفصل الثاني: إذا اختلف أهل العصر في المسألة على قولين^(١) متنافيين

فقد اختلفوا في أن ذلك هل يتضمن اتفاقهم على تحطئة ما سواهما أم لا؟ أم لا؟

فذهب الجمهور إلى أنه يتضمن ذلك، فلا يجوز إحداث قول ثالث^(٢)، وحكى عن بعض أهل الظاهر، أنه لم يجعل ذلك اتفاقاً

(١) إذا اختلف أهل العصر في المسألة على قولين متنافيين، فإنه لا يجوز إحداث قول ثالث؛ إن لزم منه رفع ما اتفقا عليه، وإن لم يلزم منه ذلك فإنه لا يجوز إحداث قول ثالث ويمعمل به، مثال القول الأول الذي يلزم منه رفع ما اتفقا عليه الجدة مع الأخ في الإرث، فقد اختلف في ذلك على قولين: الأول المال للجد. الثاني: المال للجد والأخ يتقاسمانه.

فالقول الثالث: وهو حرمان الجدة من المال قول خارق للإجماع، ومثال القول الثالث الذي لا يلزم منه رفع ما اتفقا عليه فسخ النكاح بالعيوب الخمسة: الجذام، والجنون، والبرص، والرتق، والبعثة، وقد اختلف في هذا الأمر على قولين: قليل: يفسخ بجميعها، وقيل: لا يفسخ بشيء منها، فالقول الثالث: وهو أنه يفسخ بالبعض دون البعض لا يرفع ما اتفق الفريقان عليه؛ لأنه يوافق في كل صورة قولاً فيجوز ذلك.

دل ذلك على أن القول الثالث المحدث إذا كان رافعاً لما اتفق عليه الأولون يكون إحداثه مخالفاً للإجماع، وهذا هو مذهب كثير من العلماء، وقيل: لا يجوز إحداث قول ثالث مطلقاً، وقيل: يجوز مطلقاً.

ر: في تفصيل الكلام عن هذه المذاهب د. النملة (المذهب): (٢/ ٩٢٥) و(الإحشاف): (١٤٠/ ٤).

(٢) إذا تكلم المجتهدون في عصر من العصور في مسألة من المسائل، ولم يقولوا فيها إلا قولين: فهل يجوز لمجتهدين آخرين في عصر آخر أن يحدثوا فيها قولاً ثالثاً؟ اختلف الأصوليون في

على تخطئة ما سواهما فأجاز لمن بعدهم إحداهما قول ثالث، وذكر أبو الحسين البصري، أنه إن كان خلافهم على قولين في مسألتين نحو أن يقول: بعض كل الطهارات يحتاج إلى النية، دون البعض، فإنه يجوز إحداهما هذا القول الثالث بشرطين:

أحدهما: أن لا يحصل إجماع من الأمة على الفرق بين المسألتين اللتين فرق هذا الثالث بينهما.

والثاني: أن لا يتظمهما طريقة واحدة تمنع من التفرقة بينهما، واعلم أنه لا بد من شرط ثالث، وهو أن لا تكون المسألة قطعية كما سنبينه، وإن كان اختلافهم في مسألة واحدة نحو اختلافهم في مسألة الجحد مع الأخ لم يميز إحداهما قول ثالث، والذي يدل على ذلك أن في الصورة الأولى لا يكون من أحدث قولاً ثالثاً مخالفاً للإجماع، ولا مانع من إحداه

ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: لا يجوز إحداهما قول ثالث في المسألة مطلقاً سواء كان القول الثالث رافعاً لما اتفق عليه المجتهدون الأولون أم غير رافع له، وإلى ذلك ذهب جمهور العلماء.

القول الثاني: يجوز مطلقاً وإلى ذلك ذهب الظاهرية وبعض الحنفية.

القول الثالث: التفصيل بين ما يرفع متفقاً عليه فلا يجوز وما لا يرفعه فيجوز، وهو المختار للرازي، والبيضاوي، والأمدى، وابن الحاجب. مثال ذلك: لو اشترى شخص جارية بكرة ثم وجد بها عيباً بعد أن وطنها. قيل: لا يردّها على بائعها، وقيل: يردّها عليه مع أرش البكارة، فالقول يردّها مجاناً قول ثالث. ثانياً: الجحد مع الأخوة في الميراث، قيل: الجحد يرث المال كله، وقيل: يقاسم الأخوة، فالقول بأنه لا يرث أصلاً قول ثالث. ر: (أصول الفقه) عمود أبو النور زهير (١٨٩/٣).

وسمى من بعض أهل الظاهر، أنه لم يجعل ذلك اتفاقاً على تخطئة ما سواهما فأجاز لمن بعدهم إحداهما قول ثالث.

إلا مخالفة الإجماع، وإنما اشترطنا ألا ينصوا على رفع التفرقة؛ لأنهم متى قالوا بذلك كان حقاً فالفارق مبطل، إذ النقيضان لا يجتمعان على صدق واشترطنا أن لا تنتظمهما طريقة واحدة تمنع من التفرقة بينهما؛ لأن تلك الطريقة متى قامت فقد جرت مجرى أن لا ينصوا على أن لا فرق بينهما، وهذا إنما يتم متى كان جانب القطع والثبات لا في جانب التمثيل والاحتمال، وإنما اشترطنا أن تكون اجتهادية، وأن لا تكون قطعية؛ لأنها متى كانت قطعية كان الحق فيها واحداً وما عداه باطل، فيكون الحق قد خرج عن أيدي الأمة في الصدر الأول، وذلك لا يجوز ولا كذلك متى كانت اجتهادية؛ لأن الأقوال كلها حق.

والذي يدل على ذلك
أن في الصورة الأولى لا
يكون من أحدث تولا
ثاك مخالفاً للإجماع.

الفصل الثالث:

**قال رضي الله عنه : اعلم أن أهل العصر إذا لم يفصلوا بين مسألتين^(١) ،
فإما أن ينصوا على أن لا فصل بينهما أو لا ينصوا على ذلك**

فإن نصوا على أن لا فصل بينهما لم يجوز لأحد أن يفصل بينهما؛ لأنه يكون مخالفاً للإجماع، وذلك لا يجوز، وإن لم ينصوا على أن لا فصل بينهما ولكن لا يكون فيهم من فرق بينهما نحو أن يحكم بعض الأمة في كلا المسألتين بحكم ويحكم الباقيون فيهما بتقيضه، وذلك ضربان:

فإن نصوا على أن لا فصل بينهما لم يجوز لأحد أن يفصل بينهما؛ لأنه يكون مخالفاً للإجماع، وذلك لا يجوز، وإن لم ينصوا على أن لا فصل بينهما ولكن لا يكون فيهم من فرق بينهما نحو أن يحكم بعض الأمة في كلا المسألتين بحكم ويحكم الباقيون فيهما بتقيضه، وذلك ضربان:

أحدهما: أن يشيروا إلى حكم واحد فيشته أحد الفريقين في المسألتين

(١) إذا لم يفصلوا بين مسألتين هل لمن بعدهم أن يفصل بينهما أم لا؟ اعلم أنهم إذا لم يفصلوا بينهما فلذلك ضربان:

أحدهما: أن يقولوا: لا فصل بين هاتين المسألتين في كل الأحكام، أو في الحكم الفلاني. والآخر: أن لا ينصوا على ذلك، لكن لا يكون فيهم من فرق بينهما في الحكم. فالأول لا يجوز لأحد أن يفصل بينهما؛ لأن الفصل بينهما خلاف لما نصوا عليه والمتعددة؛ ولأن قولهم: لا فصل بينهما، ظاهرة ويقتضي أنهما قد اشتركا فيما يقتضي الحكم من غير وجه يفرق بينهما، فمن فصل بينهما فقد خالفهم في ذلك، وهذا الضرب ينقسم أقساماً ثلاثة:

أحدها: أن يروى اتفاق الأمة على حكم المسألتين، نحو أن يحكموا فيهما بالتحريم أو بالتحليل.

والآخر: أن يروى اختلاف الأمة فيهما فيحكمي عن طائفة أنها حكمت فيهما بالتحريم، وعن الباقيين أنهم حكموا فيهما بالإباحة.

والآخر: أن لا يروى لنا عنهم اختلاف في المسألتين، ولا اتفاق، فمتى كان كذلك، ودل الدليل في إحدى المسألتين على تحريم أو إباحة، وجب أن يحكم في المسألة الأخرى بذلك ولا يفرق بينهما.

ر: أبو الحسين البصري «المعتمد»: (٢/ ٥٠٨، ٥٠٩).

وينفيه الآخرون عنهما، كان يحرم بعض الأمة كلا المسألتين ويبيحهما الباقيون.

والضرب الآخر: أن

يشيروا إلى حكمين

مختلفين، مثال الأول ما

قدمنا من أن يقول بعضهم:

قدمنا من أن يقول

بعضهم كل الطهارات

تفتقر إلى نية، ويقول

بعضهم كل الطهارات

تستفي عن النية.

والضرب الآخر^(١): أن يشيروا إلى حكمين مختلفين، مثال الأول ما قدمنا من أن يقول بعضهم: كل الطهارات تفتقر إلى نية، ويقول بعضهم: كل الطهارات تستفي عن النية.

ومثال الثاني: أن يوجب بعض الأمة النية في الوضوء، ولا يجعل الصوم شرطاً في الاعتكاف، ولا يوجب الباقيون في الوضوء نية، ويجعلون الصوم شرطاً في الاعتكاف.

ومثال الثاني: أن

يوجب بعض الأمة

النية في الوضوء، ولا

يجعل الصوم شرطاً في

الاعتكاف.

أما الضرب الأول: فقد اختلف فيه كلام قاضي القضاة فذكر في (العمد): أنه لا يجوز الفصل بين المسألتين، وذكر في (الدرس والشرح): أنه إن كان المعلوم أن طريقة الحكم في المسألتين واحدة لا تجوز كونها متغايرة فذلك جرى مجرى أن يقولوا: لا فصل بينهما؛ لأننا نعلم أنهم قد اعتقدوا أنه لا مفترق بينهما وأنه انتظمهما طريقة واحدة، فمن فصل

(١) فاما إذا لم ينصوا على أنه لا فصل بينهما، بل لا يكون فيهم من فرق بينهما نحو أن يحكم

بعض الأمة في كلا المسألتين، ويحكم الباقيون فيهما بتقيده، وذلك ضربان:

أحدهما: أن يشيروا إلى حكم واحد فيثبت أحد الفريقين في المسألتين، وينفيه الآخرون عنهما نحو أن يحرم شطر الأمة كلا المسألتين، ويبيحهما الباقيون.

والضرب الآخر: أن يشيروا فيهما إلى حكمين مختلفين، نحو أن يوجب بعض الأمة النية في الوضوء ولا يجعل الصوم من شرط الاعتكاف، ولا يوجب الباقيون النية في الوضوء، ويجعلون الصوم من شرط الاعتكاف.

ر: أبو الحسين البصري (المعتمد: ٥٠٩/٢).

بينهما فقد خالف ما اعتقدوه من ذلك، فأما إن جاز أن لا تكون الطريقة في المسألتين واحدة، بل يجوز كونها متغايرة، وأن يكونوا سورا بينهما لطريقين، فإنه يجوز لمن بعدهم أن يفرقوا بينهما فيحرموا إحدى المسألتين ويبيحوا الأخرى، فيوافقوا في كل قول لأحد الفريقين، وإلى هذا التفصيل ذهب أبو الحسين البصري، قال رضي الله عنه: وهو الصحيح؛ لأنه متى لم تنظمهما طريقة واحدة لم يكن من فرق بينهما مخالفاً لما أجمعوا عليه في حكم ولا تعليل.

أما الحكم فإنه قد وافق كل واحد من الفريقين في بعض قوله، وإن خالفه في البعض الآخر، والبعض الذي قد خالفه فيه، قد وافق فيه الفريق الآخر فلم يقل بقول خارج عن قول الفريقين، وأما التعليل فلأننا فرضنا الكلام في مسألتين نحو أن لا تكون العلة فيهما واحدة؛ ولأنه لو كان إذا قال بعض الأمة بتحريم مسألتين متباينتين في العلة، وقال الباكون بإباحتهما، قد أجمعوا على أن لا فصل بينهما؛ لوجب إذا حرم بعضهم إحدى المسألتين المتباينتين وأباح الأخرى، وحرم الباكون ما أباحه هؤلاء وأباحوا ما حظروه أن يكونوا قد أجمعوا على أن بينهما فرقاً فلا يجوز لأحد أن يحرمهما معاً، أو يبيحهما معاً، ولو لم يميز ذلك لوجب على من وافق الشافعي في مسألة أن يوافقه في جميع مذهبه ويسقط عنه الاجتهاد والأمة مجمعة على خلاف ذلك.

فأما الضرب الثاني: وهو إذا أشارت الأمة إلى حكمين متباينين في

مسألتين كما ذكرنا في إيجاب النية في الطهارة، وجعل الصوم شرطاً في الاعتكاف، فإنه إن جاز أن يكون بينهما فرق يذهب إليه مجتهد جازت التفرقة بينهما وإن لم يميز أن يكون بينهما فرق، بل انتظمتها طريقة واحدة يقتضي فيهما الحكمين المتباينين على بعد ذلك لم يميز أن يخالف حكميهما، بل الواجب أن يقول فيهما ما قالوه.

واعلم أنه إنما يجوز إحداث قول ثالث في الشق الأول، وهو الفصل بين القولين متى كانت المسألة من باب الاجتهاد، ولم يكن الحق فيها واحداً

واعلم أنه إنما يجوز إحداث قول ثالث في الشق الأول، وهو الفصل بين القولين متى كانت المسألة من باب الاجتهاد، ولم يكن الحق فيها واحداً، فإنه متى كان الباب من باب القطعيات فإنه لا محالة يقطع على أن حكم إحدى المسألتين حكم الآخر لما ذكرنا من أن خلاف ذلك يؤدي إلى خروج الحق عن أيدي الأمة، وذلك لا يجوز، وفي هذه المسألة ليس بما قبلها، ونوع يغلب عن الخاطر بعد ملاحظها بالبال، وقد أودعنا الشرح ما يشفي ويكفي والحمد لله.

الفصل الرابع :

قال رضي الله عنه : إذا استدلت الأمة بدليلين^(١) ، أو اعتلت بعلمتين فقد اختلفوا في أنه هل يجوز إحداث دليل آخر وعلّة أخرى أم لا يجوز؟

فذهب قوم إلى أن ذلك جائز، وذهب آخرون إلى أن ذلك لا يجوز، واعلم أن الإنسان متى استدل بطريقة على حكم من الأحكام أو على فساد شبهة أماره كانت تلك الطريقة أو دلالة، فإنه لا يخلو إما أن يكون أهل العصر الأول قد نصوا على فساد تلك الطريقة أو صحتها أو لا؟ فهو على ما نصوا عليه وإن لم ينصوا على ذلك لم تمتنع صحة تلك الطريقة، إلا أن يكون في صحتها إبطال حكم ما أجمعوا عليه، والدليل على ذلك أن الناس في كل عصر يستخرجون أدلة وعللاً ولا ينكر عليهم منكر، فكان ذلك إجماعاً؛ لأنه لو لم يحز ذلك لكان إنما لا يجوز؛ لأنه مخالف للإجماع المتقدم، ومعلوم أن الأمة لم تحكم بفساد الدليل الثاني،

(١) اعلم أن الإنسان إذا استدل بطريقة على حكم من الأحكام أو على فساد شبهة أماره كانت تلك الطريقة أو دلالة، فإما أن يكون أهل العصر الأول قد نصوا على فساد تلك الطريقة أو على صحتها أو لم ينصوا على صحتها، ولا على فسادها، فإن نصوا على فسادها أو على صحتها فهو على ما نصوا عليه، وإن لم ينصوا على ذلك لم تمتنع صحة تلك الطريقة إلا أن يكون في صحتها إبطال حكم أجمعوا عليه.

والدليل على ما قلناه: أن الناس في كل عصر يستخرجون أدلة وعللاً، ولا ينكر عليهم فكان ذلك إجماعاً ولأنه لو لم يحز ذلك لكان إما أن لا يجوز؛ لأنه مخالف للإجماع المتقدم، ومعلوم أن الأمة لم تحكم بفساد الدليل الثاني نصاً، ولا حكمها بصحة دليلها بفتضي فساد غيره، إذ لا يمتنع أن يكون على المذهب الواحد أكثر من دليل واحد. ر: أبو الحسين البصري (المعتمد): (٥١٤/٢).

اعلم: أن الإنسان متى
استدل بطريقة على
حكم من الأحكام أو
على فساد شبهة أماره
كانت تلك الطريقة أو
دلالة، فإنه لا يخلو إما
أن يكون أهل العصر
الأول قد نصوا على
فساد تلك الطريقة أو
صحتها أو لا؟

ولا حكمها بصحة دليلها يقتضي فساد غيره؛ لأنه لا يمتنع أن يدل على المذهب الواحد أكثر من دليل واحد. فأما العلة فإن نصوا على فسادها أو صحتها فهو كما نصوا عليه، وإن لم ينصوا على ذلك فإن كان في صحتها إبطال حكم أجمعوا عليه وجب القضاء ببطالها، وإلا جاز إحداثها وجرى مجرى الدليل الثالث.

الفصل الخامس:

قال رضي الله عنه: إذا تأولت الأمة الآية بتأويل^(١) فإنهم إن نصوا على فساد ما عداه لم يجوز إحداث تأويل سواه

إذا تأولت الأمة الآية
بتأويل فإنهم إن نصوا
على فساد ما عداه لم
يجوز إحداث تأويل
سواه.

وإن لم ينصوا على ذلك فمن الناس من منع من تأويل زائد، وأجراه مجرى المذهب الزائد، ومنهم من أجازته، وهو الصحيح؛ لأن التابعين ومن بعدهم قد أحدثوا تأويلات لم يذكرها السلف، ولم ينكر ذلك منكر عليهم، فكان إجماعاً على جوازها؛ ولأنه ليس في إحداث تأويل آخر مخالفة لإجماعهم لأنهم لم ينصوا على إبطاله، وليس في إجماعهم على

لأنه ليس في إحداث
تأويل آخر مخالفة
لإجماعهم.

(١) وأما إذا تأولت الأمة الآية بتأويل، فإنهم إن نصوا على ذلك، فمن الناس من منع من تأويل زائد، وأجراه مجرى المذهب الزائد، ومنهم من أجازته وهو الصحيح؛ لأن التابعين ومن بعدهم قد أحدثوا تأويلات لم يكن ذكرها السلف، ولم ينكر عليهم؛ ولأنه ليس في إحداث تأويل آخر مخالفة لإجماعهم؛ لأنهم لم ينصوا على إبطاله، وليس في إجماعهم على التأويل الأول إبطال الثاني؛ لأنه لا يمتنع أن يكون الله تعالى قد أراد كلا التأويلين، وأراد أن يفهم شيئاً ما، إما هذا وإما هذا، وإما كلامهما، وكل ذلك غير فيه، فإذا فهمت الأمة أحدهما فقد خرجت عما كلفته؛ لأنهم كلّفوا فهم كلا التأويلين بشرط أن يطلبوه.

ر: أبو الحسين البصري «المعتمد»: (٥١٧/٢).

التأويل الأول إبطال الثاني؛ لأنه لا يمتنع أن يكون الله عز وجل قد أراد كلا التأويلين، وأراد أن يفهم الخطاب شيئاً ما، أما هذا وإما هذا، وإما كلاهما، وكل ذلك خير فيه. فإذا فهمت الأمة أحدهما فقد خرجت عما كلفته؛ لأنهم إنما كلفوا فهم كلا التأويلين بشرط أن يطلبوه، فهذه طريقة القول في ذلك والله الهادي.

لأنه لا يمتنع أن يكون
الله عز وجل قد أراد
كلا التأويلين، وأراد
أن يفهم الخطاب شيئاً
ما، أما هذا وإما هذا،
وإما كلاهما

الكلام في القياس والاجتهاد **هذا الباب يشتمل على أربعة فصول**

**أحدها : الكلام في حد القياس والاجتهاد ، وقسمة الأمارات وورود
التعبد بالقياس والاجتهاد وما يتصل بذلك .**

وثانيها : الكلام في أركان القياس وبيان شروطها وما يتصل بذلك .

**وثالثها : الكلام فيما يكون قياساً ، وما لا يكون قياساً وما يتصل
بذلك .**

ورابعها : الكلام في إصابة المجتهدين وما يتصل بذلك

الكلام في القياس والاجتهاد هذا الباب يشتمل على أربعة فصول

حد القياس والاجتهاد
وقسمة الأمارات.

أحدها: الكلام في حد القياس^(١)، والاجتهاد، وقسمة الأمارات،
وورود التعبد بالقياس والاجتهاد، وما يتصل بذلك.

وثانيها: الكلام في أركان القياس^(٢)، وبيان شروطها، وما يتصل بذلك.

(١) القياس: التقدير والمساواة والاعتبار:

- إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر؛ لأجل استنتاجهما في علة الحكم المبت.
- حل معلوم على معلوم لإثبات حكم لهما أو نفيه عنهما لوجود أمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما.
- إلحاق أمر منصوص على حكمه الشرعي بأمر غير منصوص على حكمه لاشتراكهما في علة الحكمة عند المجتهد.
- كلام مؤلف من مقدمتين فأكثر يتولد منهما نتيجة وهو المطلوب اتباع أو نفيها، وقيل: قول مؤلف من قضاياء إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر كقولنا: العالم متغير، وكل متغير حادث، ويلزم من هاتين القضيتين قول آخر، وهو العالم حادث، وسمي هذا القياس القياس المنطقي.

سانو (معجم مصطلحات علم أصول الفقه): (٣٤٤).

(٢) وهي أربعة: الأصل والفرع والعلة، وحكم الأصل، ولا بد من ذكر هذه الأربعة في القياس كقولنا في اشتراط النية في الوضوء، طهارة عن حدث، فوجب أن نحتاج إلى نية كالتيتم، فالوضوء هو الفرع، والنيتم هو الأصل، والطهارة عن حدث هي الوصف، وقلنا: وجب هو الحكم، ولا بد من ذكر هذه الأربعة، ومن الفقهاء من يترك التصريح بالحكم، مثل أن يقول: طهارة عن حدث كالتيتم، واختلف أصحابنا فيه، كما قال السهلي في باب أدب الجدل، فذهب أكثرهم إلى أنه لا يصح القياس إلا بعد التصريح بالحكم، وقيل: يصح ويكون الحكم محالاً إلى السؤال، والأول أصح. ر: الزركشي (البحر المحيط): (٩٤/٧).

وثالثها: الكلام فيما يكون قياساً وما لا يكون قياساً وما يتصل بذلك.

ورابعها: الكلام في إصابة المجتهدين، وما يتصل بذلك.

أما الفصل الأول:

فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع: أحدها: الكلام في حد القياس، والاجتهاد، وحد الأصل والفرع، والعلة والحكم، والرأي. وثانيها: الكلام في قسمة الأمارات. وثالثها: الكلام في ورود التعبد بالقياس أما الموضوع الأول: فالقياس^(١) في اللغة مأخوذ من تقدير الشيء بالشيء ومنه سمي المكيال مقياساً، وقست النعل بالنعل، وفي عرف الفقهاء هو تحصيل حكم الشرع باعتبار تعليل غيره، وينقسم إلى قياس الطرد^(٢)، وقياس العكس^(٣).

(١) ر: أبو الحسين البصري، «المعتمد»: (١٩٥/٢) المعونة في الجدل (ص ١٣٩) الشيرازي «شرح اللمع»: (٧٥٥/٢) الغزالي «المستصفى»: (٢٢٨/٢) الغزالي «المنحول»: (ص ٣٢٤) الرازي (٢٣٩/٢) ابن برهان «الوصول»: (٢١٦/٢)، «الأحكام» للأمدي (٢٧٣/٣) السمرقندي «ميزان الأصول»: (ص ٥٥٢) الرخسي (١٤٣/٢).

(٢) قال في المحصول: الوصف الذي لم يعلم كونه قياساً ولا مستلزماً للمناسب إذا كان الحكم حاصلًا مع الوصف في جميع الصور المتغيرة لمحل النزاع، فهذا هو المراد من الإطراد، والجريان، وهذا قول كثير من قدماء فقهاءنا، ومنهم من بالغ فقال: مهما رأينا الحكم حاصلًا مع الوصف في صورة واحدة حصل ظن العلية.

ر: الرازي (المحصول): (٣٥٥/٢).

(٣) هو إثبات نقيض حكم معلوم في معلوم آخر لوجود نقيض علته فيه. إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لافتراقهما في العلة، مثال قوله تعالى: «ولو كان من عند

فالأول: كقولنا طهارة تستباح بها الصلاة، فافتقرت إلى النية

كالتيمة.

والثاني: كقولنا مثلاً لو لم يكن الصوم شرطاً في الاعتكاف، لما كان من شرطه، وإن علق بالنذر كالصلاة، وفي شملهما الحد، وأما الأصل فهو عند المتكلمين ما يدل على ثبوت حكم الشيء كالحبر الدال على تحريم البر متفاضلاً، والفرع هو الحكم المطلوب ثبوته بالتعليل كقبح بيع الأرز كذلك، وعند الفقهاء الأصل ما يسبق العلم بحكمه كالبر، ومنهم من قال: هو الحكم الثابت بالنص، كتحرим بيع البر متفاضلاً، والفرع: هو ما تأخر العلم بحكمه أو ما يتعدى إليه حكم غيره.

قال رضي الله: وما ذكره المتكلمون أولى؛ لأن نفس الأرز لا يتفرع على غيره، وإنما الذي يتفرع حكمه، وهذا وإن كان كما ذكره، فقد صار تعارف الفقهاء أغلب وهو بفن الأصول اليتق. ولهذا تجددنا في متون المسائل نجري على اصطلاحهم، ولا مشاحة في الأسماء والعبارات.

غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً [النساء: ٨٢]، لعدم وجود اختلاف كثير فيه دليل على كونه من عند الله بطريق قياس العكس.

وثمة مثال آخر في قوله عليه الصلاة والسلام: وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا: يا بني أحدنا شهوته ثم يكون له فيها أجر، فقال ﷺ: «أرايته لو وضعه في حرام أكان عليه وزر»، قال: نعم، قال: فكذلك إذا وضعه في حلال كان له أجر»

ر: مصطفى سانو (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٣٥٤).

لم يكن الصوم شرطاً في الاعتكاف.

والفرع هو ما تأخر العلم بحكمه.

فقد صار تعارف الفقهاء أغلب، وهو بفن الأصول اليتق.

وأما العلة ^(١): فهي ما تعلق عليها الحكم لا من حيث الخطاب، وأما الحكم فهو ثمرة التكليف، وهو المنقسم إلى الحسن والقبیح، ثم الوجوب، والتدب، والإباحة والكراهة. وأما الاجتهاد فقد ذكر الشافعي: أنه والقياس بمعنى واحد.

وقال الكرخي: القياس ماله أصل، والاجتهاد: ما ليس له أصل.

قال رضي الله عنه: والصحيح أنه يستعمل في معنيين أعم وأخص. فالأعم هو بذل الجهد في معرفة الأحكام الشرعية من جهة الاستدلال بالنصوص لا بظاهرها.

وأما الأخص: فما ليس له أصل معين مما تعرف به الأحكام الشرعية لا من جهة النصوص نحو أروش الجنائيات، وقيم المتلفات، ومتعة المطلقات، ونفقة الزوجات، فإن ذلك مما ليس له طريقة معينة، وإنما يرجع في معرفته إلى أمور من عادات الناس وتختلف بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة.

وأما الرأي ^(٢) فهو ما يتوصل به إلى إثبات حكم شرعي، مما ليس

(١) العلة فهي المعنى الذي عند حدوثه يحدث الحكم، فيكون وجود الحكم متعلقاً بوجودها، ومتى لم تكن العلة لم يكن الحكم، هذه قضية صحيحة في العقليات، وأصله في العلة التي هي المرض، لما كان يحدثها يتغير حال المريض، سميت المعاني التي تحدث بحديثها الأحكام العقلية عللاً؛ لأن حدوثها يوجب حدوث أوصاف وأحكام لولاها لم تكن.

ر: الجصاص «الفصول في الأصول»: (٤، ٩، ٤)، رفيق العجم «موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين»: (١/٩٥٨).

(٢) الرأي ما اعتقده المرء بغير برهان صح عنه فإنه لا يخلو من أحد وجهين، إما أن يكون اعتقده =

عليه دليل قطعي، وعلى هذا قال معاذ: أجتهد رأيي. وقال عمر: هذا ما رأي عمر، وقد يستعمل في الحكم، وعلى ذلك يقال: هذا رأي الشافعي، ورأي أبي حنيفة، أي قولهما في الحادثة.

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في قسمة الأمارات ^(١)

في قسمة الأمارات:

والأمانة ما يكون
النظر الصحيح فيها
منضياً إلى الظن.

الفقهاء يسمون
الأمارات الشرعية
كالقياس وخبر الواحد
أدلة، ولا يسمون
الأمارات العقلية أدلة.

فاعلم أن الأمانة هي ما يكون النظر الصحيح، فيها مفضياً إلى الظن، وبذلك تتميز عن الدلالة ^(٢)، والمتكلمون يسمون ما هذا حاله أمانة عقلياً، كان أو شرعياً. والفقهاء يسمون الأمارات الشرعية كالقياس، وخبر الواحد أدلة، ولا يسمون الأمارات العقلية أدلة كالأمانة على القبلية، وعلى قيم المتلفات، ثم أدلة الشرع إما

لأن بعض من دون النبي ﷺ قال: وهذا هو التقليد، وهو مأخوذ من قلدت فلاناً الأمر، أي جعلته كالقلادة في عنقه.

ر: ابن حزم «الإحكام»: (٦/٦٠، ٨)، ورفيق المعجم «موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين»: (١/٧٢٨).

(١) الأمارات: إنما تدل على أن بعض صفات الأصل له تأثير في الحكم لا في الاسم، ألا ترى أننا نعلل تحريم البر بكونه مكياً، لا بكونه مسمى بر؟ والأمانة إنما تدل على أن للكيل أو العلم تأثيراً في تحريم بعضه ببعض متفاضلاً لا في كونه مسمى بأنه بر.

أبو الحسين البصري (المعتمد): (٢/٧، ٨، ١٦).

(٢) الدلالة: كون الشيء بحيث يلزم من العلم به شيء آخر، ويسمى الأول دالاً، والثاني مدلولاً، وهي إما وضعية أو غير وضعية طبيعية أو عقلية.

والوضعية إما لفظية أو غير لفظية، وكلامنا هنا في الدلالة الوضعية اللفظية نسبة إلى الوضع، وهو تعيين اللفظ بإزاء المعنى ليدل عليه.

ر: مصطفى الشلي (أصول الفقه): (١/٣٦٧، ١٤) ورفيق المعجم «مصطلحات أصول الفقه»: (١/٦٨٩، ٦٩٠).

ظاهرة^(١)، وإما نص^(٢). وإما غير ظاهر، وغير نص، وما ليس بظاهر منه لا ما لا تحصل فيه طريقة معينة مثل ما يتوصل به إلى قيم المتلفات، ومنه ماله طريقة معينة يشار إليها، ولما كان كل دليل فله مدلول، وجب فيما له طريقة معينة أن يدل على مدلول ولا يخلو مدلوله، إما أن يكون حكماً أو يكون دليلاً على علة حكم؛ لأن علة الحكم دليل على الحكم، وذلك نحو ما يستدل به على أن الكيل أولى من الطعم، في كونه علة الربا، ومنه ما يدل على مراد الله تعالى. بخطابه المشترك، نحو ما يدل على أن المراد بالأقراء الحيض. ومنه ما يدل على أن الله تعالى أراد بالكفارة المعلقة بالجماع في الصوم عند أبي الحسن بهتك صوم شهر رمضان مع ضرب من التأثم، وهذا هو الاستدلال على موضع الحكم عند أبي الحسن الكرخي، والصحيح أن ذلك قياس على ما نبينه فيما بعد إن شاء الله فيدخل ما ذكرناه في الكفارة فيما يدل على علة الحكم.

ما يتوصل به إلى قيم المتلفات.

لأنه علة الحكم دليل على الحكم.

والصحيح أن ذلك قياس على ما نبينه فيما بعد.

(١) الظاهر: في اللغة هو: الواضح، واصطلاحاً: ما دل على المعنى دلالة ظنية، أي راجحة بوضع اللغة أو الشرع أو العرف، فيحتمل غير ذلك المعنى مرجوحاً، كالأسد، راجع في الحيوان المفترس لغة، مرجوح في الرجل الشجاع، والصلاة حجة في ذات الركوع والسجود شرعاً مرجوحة في الدعاء الموضوعة له لغة.
ر: الأنصاري (غاية الوصول شرح لب الأصول): (١٦، ٨٣) رفيق العجم (موسوعة أصول الفقه): (١/ ٨٨١).

(٢) النص: رفع الشيء، وهو اللفظ الذي يدل على الحكم الذي سيق لأجله الكلام دلالة واضحة، تحتمل التخصيص والتأويل إجمالاً، أضعف من احتمال الظاهر مع قبول النسخ في عصر الرسالة.
ثانياً: هو اللفظ الذي يدل على معنى دلالة لا يتطرق إليها احتمال مقبول يعضده دليل.
ر: قطب مصطفى سانو (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٤٥٩).

وأما الموضع الثالث: وهو الكلام في ورود التعبد بالقياس فهو

يتضمن فصلين: أحدهما الكلام في جواز ذلك. والثاني: في وقوعه.

أما الفصل الأول:

فقد ذهب عامة الفقهاء، وكثير من المتكلمين إلى جواز ورود التعبد

بالقياس، وذهب بشر بن المعتمر^(١)، والجعفران، والنظام، وبعض أهل

الظاهر، وجماعة من الإمامية، وطائفة من الخوارج إلى أنه لا يجوز، ثم

اختلف هؤلاء، فمنهم من قال: إنما لا يجوز التعبد بالقياس؛ لأن الشرع

استقر قراراً ينافي القياس؛ لأن موضوعه الجمع بين المتشابهين، والتفرقة

بين المختلفين والشرع، ليس موضوعاً على ذلك، فإن الحائض مأمورة

بقضاء الصوم دون الصلاة، وإن كانا مرفوعين عنها في الأول، وكذلك

(١) بشر بن المعتمر (ت ٢١٠هـ/ ٨٢٥م) هو: بشر بن المعتمر الهلالي، كنيته أبو سهل، قال أبو

القاسم البلخي، وهو من أهل بغداد، وقيل: من أهل الكوفة ولعله كان كوفياً ثم انتقل إلى

بغداد وله قصيدة طويلة بلغت أبياتها أربعين ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين، وكان

بشر على رأس المدرسة البغدادية الاعتزالية، قيل للرشيدي أنه رافضي فجهه، فقال في الحبس

شعراً من الرجز:

لسنا من الرافضة الغلاة ولا من المرجئة الجفافة

لا مفرطين بل نرى المصديقا مقدماً والمرتضى الفاروقا

نبرا من عمرو ومن معاوية... إلى آخر ما ذكره، فلما بلغت الرشيدي أفرج عنه.

ر: ابن المرتضى «المنية والأمل شرح الملل والنحل»: (١٦١) عبد الستار الراوي «ثورة

المقل»: (١/٣) الملطي «التهذيب والردة»: (٣٨)، و«طبقات المعتزلة»: (٦٢-٦٣) «دائرة

المعارف الإسلامية»: (٦٦/٣).

في التعبد بالقياس في
جوازه وفي وقوعه.

عامة الفقهاء وكثير من
المتكلمين إلى جواز
ورود التعبد بالقياس

وطائفة من الخوارج
إلى أنه لا يجوز.

إيجاب الغسل من الجنابة دون سائر ما يخرج من أذى وبول، وغير ذلك،
 وتحريم النظر إلى المرأة الشوهاء، وإباحة النظر إلى المملوكة الحسنة، إلى
 تحريم النظر إلى المرأة
 الشوهاء.
 غير ذلك.

ومنهم من قال: لو جاز ذلك في بعض الشرعيات لجاز في الكل وهو
 قول بعض أهل الظاهر، ومنهم من قال: القياس يخطئ ويصيب، ولا يجوز
 التعبد بما هذا حاله، وهو قول داود^(١)، وبعض أصحابه.

ومنهم من قال: إنما لم يميز؛ لأنه لا يجوز منه تعالى أن يقتصر على
 أدون البياتين مع القدرة على أعلاهما، والنص أعلى من القياس، وهو
 قول أصحاب (داود). ومنهم من قال: إنما لا يجوز التعبد به؛ لأنه يؤدي
 إلى الجمع بين المتضادات، وذلك قول بعض من ينفي القياس، وبعض ما
 وثبت القياس ويخالف في أن كل مجتهد مصيب.

ولتتكم هاهنا في موضعين:

(١) داود (ت ٢٩٠هـ / ٩٠٢م) هو: أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني، ولد سنة
 اثنتين ومائتين ومات سنة تسعين ومائتين، وأخذ العلم عن إسحاق بن راهويه، وأبي ثور،
 وكان زاهداً متقلاً.

قال أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب: كان داود عقلاً أكثر من علمه، وقيل: إنه كان في مجلسه
 أربعمائة صاحب طيلسان أخضر، وكان من المتعصبين للشافعي رضي الله عنه، وصنف
 كتابين في فضائله والثناء عليه، وانتهت إليه رئاسة العلم ببغداد، وأصله من أصبهان، ومولده
 بالكوفة، ومنشأه ببغداد، وقبره في الشوئية.

ر: ترجمته في الشيرازي «طبقات الفقهاء»: (ص ١٠٢).

أحدهما: في إقامة الدلالة على صحة ما ذهبنا إليه ابتداءً.

والثاني: في إبطال قول كل واحد من المخالفين على انفراده.

أما الموضع الأول: فالذي يدل على ذلك ما قد ثبت من جواز ورود التعبد بالقياس^(١) المعلوم أصله، وعلته، فلو قبح الأخذ بالقياس المظنون أصله وعلته، لما قبح إلا لما افترق، فهي هذان التكييفان، من كون أحدهما مستنداً إلى الظن، دون الآخر، ولو قبح ذلك لما جاز ورود العقل والشرع به، وقد ثبت ورودهما به، أما العقل فقد تقرر في أذهاننا وجوب القيام من تحت حائط مائل يخشى سقوطه. وكذلك فقد تقرر قبح السفر للريح مع ظن الحسran، وإن جوز خلاف ما ظن.

فلنرجع الأخذ بالقياس المظنون أصله وعلته، لما قبح إلا لما افترق.

فقد تقرر في أذهاننا وجوب القيام من تحت حائط مائل يخشى سقوطه.

(١) جواز ورود التعبد بالقياس في صورتين: أحدهما: إذا كانت العلة منصوبة بصريح اللفظ أو بإيمانه.

والثانية: كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف.

أما جمهور العلماء، فقد قالوا بسائر الأقيسة، وأما القائلون بأن التعبد لم يقع به فممنهم من قال: لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به، فهم فريقان:

أحدهما: خصص ذلك المنع بشرعنا، وقال: لأن مبنى شرعنا على الجمع بين المختلفات والفرق بين التماثلات وذلك يمنع من القياس، وهذا قول النظام.

وثانيهما: الذين قالوا بمتنع ورود التعبدية من كل الشرائع، وهؤلاء فرق ثلاث الذين قالوا بمتنع أن يكون القياس طريقاً إلى العلم والظن.

وثالثهما: الذين سلموا أنه يفيد الظن، لكنهم قالوا: لا يجوز متابعة الظن؛ لأنه قد يخطئ وقد يصيب.

ورابعها: الذين سلموا أنه يجوز متابعة الظن في الجملة، ولكن حيث تعذر النص كما في قيم المتلفات وأروش الجنائيات والفتوى والشهادات؛ لأنه لا نهاية لتلك الصورة، فكان التنصيص على حكم كل واحد منها متعزراً.

ر: أبو بكر الرازي (المحصل في علم الأصول): (٢٣/٥، ٢٤).

وأما الشرع فكالوجه إلى القبلة عند قيام الأمانة، والحكم بتقدير
النفقات والحكومات في الجنائيات التي ليست لها دية مقدرة، وكجزاء
الصيد، وتعديل الشهود، وإنفاذ الحكم بشهادتهم وتولية القضاء والأمراء
عند ظن سدادهم.

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام على كل واحد من المخالفين على انفراده
فاعلم أن من يزعم أن الشرع استقر قراراً ينفي القياس، فقد أبعد؛
لأنه ظن أن الشرع كله قياس وليس كذلك، بل هو مترتب على النص،
ومتأخر عنه، وإنما يعتمد عليه في موضع يعدي عن قيام دليل قاطع، فأما
في مزاحة النصوص والأدلة فلا.

وأما الثاني: فدعوى غير مسلمة، وتشبيههم ذلك بالإدراك، وكونه
طريقاً فلا يختلف غير صحيح، فإن العلم كما يحصل عن المشاهدة، فقد
يحصل بالأخبار المتواترة، وعلى أن عروض ما ذكرناه أن يروى قيام غلبة
الظن حيث لا يجوز العمل، وذلك ممتنع.

فإن العلم كما يحصل
عن المشاهدة، فقد
يحصل بالأخبار
المتواترة.

وأما الثالث: فباطل؛ لأن الأحكام أبداً معلومة، وإنما الظن طريق.

وأما الرابع: فباطل، وإلا ارتفع الاستدلال بالأدلة.

وأما الخامس: ففساد أيضاً؛ لأن الترجيح بين الأمارات يرفع العمل
عليها أجمع.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في أنه قد ورد التعبد به.

اختلف الناس في
ورود التعبد بالقياس،
منهم من قال: ورد
عقلاً، ومنهم من قال:
ورد سمعاً.

فقد اختلف الناس في ذلك، فمنهم من قال بورود التعبد به، ومنهم من قال: بأنه لم يرد، واختلف الأول. فمنهم من قال: ورد عقلاً حسب، ومنهم من قال: إنه ورد سمعاً، وهو قول الجمهور من المتكلمين، فمنهم السيد أبو طالب عليه السلام^(١).

ومنهم من قال: إن التعبد ورد عقلاً وسمعاً، وهو الذي يختاره أبو الحسين، وبه قال رضي الله عنه، واعتمده إمامنا المنصور بالله عليه السلام، واختلف الآخرون.

فمنهم من قال: إنه لم يرد التعبد بالقياس؛ لأن السمع لم يدل عليه، ولا دليل سواء، ومنهم من قال: إن السمع قد ورد بالمنع منه. ومنهم من قال: لم يرد التعبد بالقياس؛ لأن السمع لم يدل عليه. ومن من قال: لا حاجة إلى القياس. واستدل

(١) قال الإمام أبو طالب في هذه المسألة: والذي يدل على جواز ورود التعبد بالقياس أن الله تعالى إذا أوجب على المكلف أمراً من الأمور، فإنما يجب أن يدع عنه في فكيه منه، وإن يعمل له طريقاً يصح له به الوصول إلى معرفته؛ لأن إقدام المكلف على فعل ما لا يؤمن بجه ولا يعلم وجوبه أو حسنه يصح منه الإقدام على ما يعلم كونه قبيحاً، فلا يجوز أن يكلف فعل ما لا يعلمه، أو لا يعلم بسببه إن كان ذلك الفعل ما لا يصح وقوع العلم به قبل فعله، فذلك قلنا: أنه لا بد من أن يكون متمكناً من العلم بما كلف، وصفته للحسن تكليفه ﷺ ولأن تكليف ما لا سبيل للمكلف إلى العلم به، أو بسببه والفصل بينه وبين غيره يجري في القبح مجرى تكليف ما لا يطاق، والطريق الذي يعرف المكلف ما كلف، قد يكون أمانة مفضية إلى غالب الغلن فيحصل له عند ذلك العلم بوجود الواجب عليه، أو حسن، وما ذكرناه مستمد في كثير من العقليات والشرعيات.

ر: أبو طالب «المجزي» باب القياس (لوحه ١٣٣).

في الكتاب بالعقل والسمع.

وأما العقل^(١): فهو أن مرادنا بقولنا: إنه يدل على ذلك، هو أننا إذا ظننا بأمانة^(٢) شرعية على حكم الأصل، ثم علمنا بالعقل، أو بالحس ثبوتها في شيء آخر، فإن العقل يوجب قياس، ذلك الشيء على ذلك الأصل.

العقل يوجب قياس
ذلك الشيء على ذلك
الأصل.

(١) وأما ما يرجع إلى العمل بالقياس، فهو أن العقل يجوز أن يكون فعلنا بحسب ما ظنناه من الأمانة لظناً وإذا لم نعمل بحسبها، فانتا اللطف وذلك إن ظننا الأمانة حالة نحن عليها وقد تختلف المصالح بحسب أحوالنا. لا ترى أن مصلحة المسافر في صلاته خلاف مصلحة المقيم؟ وكذلك الطاهر والحائض، ويختلف الواجب على الإنسان بحسب ظنه المخافة في سفره، وأما أن الإنسان قادر على الفعل حاضر الآلات فبين، وأما أنه يجوز كون المكلف متمكناً من العلم بوجوب العمل على القياس فهو لأنه إذا قال الله عز وجل للمكلف: إذا ظننت بأمانة أن علة تحريم الخمر هي الشدة، فقد وجب عليك قياس النبيذ عليه، ولزمك اجتناب شربه، فقد تمكن من العلم بقبح شرب النبيذ؛ لأنه قد وقف علمه بقبحه على ظنه الأمانة، وهو يعرف هذا الظن من نفسه، كما أنه يكون متمكناً من العلم إذا قال له الخمر حرام؛ لأنها شديدة وقس عليها النبيذ، وكما لو قال: النبيذ حرام، وإذا كان المكلف متمكناً من العلم فلو قال الله سبحانه له ذلك وجاز في العقل أن يقول هذا القول فقد جاز في العقل أن يكون متمكناً من العلم بوجوب العمل على القياس.

أبو الحسين البصري (المعتمد): (٧٠٦/٢، ٧٠٧).

(٢) الأمانة: هي التي النظر الصحيح فيها يؤدي إلى الظن، ولذلك تتميز بالدلالة والتكلمون بسمون كل ما هذه سبيله أمانة، عقلياً كان أو شرعياً، والفقهاء يسمون الأمارات الشرعية كالقياس، وغير الواحد أدلة، ولا يسمون الأمارات العقلية أدلة، كالأمانة على القبلة وعلى قيم الخلافات.

ر: أبو الحسين البصري (المعتمد): (٦٩).

أما جواز قيام أمانة شرعية على علة حكم الأصل، فهو أنا إذا علمنا أن قبح شرب الخمر يحصل عند شربها، ويتنفي عند انتفائها، لا سيما مع الإجماع^(١)، والمناسبة^(٢)، المعقولة، كان ذلك أمانة تقتضي الظن لكون شربها علة تحريمها، والشدة معلوم ثبوتها في النبيذ وإنما قلنا: إن العقل يوجب قياس النبيذ على الخمر؛ لأن العقل يقتضي قبح ما ظننا فيه أمانة المضرة، وأمانة التحريم هي أمانة المضرة.

قبح شرب الخمر يحصل عند شربها، ويتنفي عند انتفائها.

لأن العقل يقتضي قبح ما ظننا فيه أمانة المضرة، وأمانة التحريم هي أمانة المضرة.

الا ترى أن العقل يقتضي قبح الجلوس، تحت حائط مائل لعلنا بأمانة المضرة. وأمانة التحريم هي أمانة المضرة.

فإن قيل: هذا يتم لو لم ينقل بما هو أقوى منه فما أنكرتم من أن ما

(١) الإجماع: اقتران الحكم بوصف لو لم يكن هو أي الوصف أو نظيره، أي الوصف علة لذلك الحكم، كان ذلك الاقتران بعيداً ثم تمثيل الثاني بقوله ﷺ، وقد ساءت الختمية عن وفاة أبيها وعليه الحجج، أفجزيه حججاً عنه، وأثبت لو كان على أبيك دين فقضيته.. إلخ غير مطابق؛ لأن النظر دين العباد، وليس دين العباد العلة؛ لأنه نفس الأصل، ودين الله الفرع، بل العلة للحكم الذي هو سقوطه بفعل المبرح كونه أي المقضي ديناً، وذكره أي الشارع دين العباد ليظهر أن المشترك بينهما وهو كونه ديناً العلة للحكم المذكور.
ر: ابن أمير الحاج (التخيير والتقرير): (٢٤/٣) ورفيق المعجم (مصطلحات أصول الفقه): (٣١٥/١).

(٢) المناسبة: هي الملائمة والمشاكلية، والمقارنة، كون الوصف يتضمن ترتب الحكم عليه تحقيق مصلحة معتبرة شرعاً كالإسكار في تحريم الخمر، والمصلحة التي تتحقق بهذا التحريم تتمثل في حفظ العقل من الاختلال الذي قد يسببه الإسكار، وضابط المناسبة أن يقرن وصف مناسب بحكم في نص من نصوص الشرع، ويكون ذلك الوصف سالماً من القوادح، ويقوم دليل على استقلاله بالمناسبة دون غيره فيعلم أنه علة ذلك الحكم.
ر: مصطفى سائو (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٤٤٩، ٤٥٠).

تقرر في الشرع من الفرق بين النظيرين، والتسوية بين المختلفين يوجب القياس لترك القياس.

تقرر في الشرع من
الفرق بين النظيرين،
والتسوية بين المختلفين
يوجب القياس لترك
القياس.

قلنا: هذا طعن في القياس بالقياس، فكيف يصح وعلى أن هذا إنما يتنهض ناقلاً لو عُرِي عن الأدلة السمعية التي قضت بالقياس، وعلى أن هذا لو منع لم يمنع من كل قياس لاسيما ما هو في أعلى درجات الجلاء والظهور، بحيث لا يشتبه الحال فيه وهذه الأمثلة التي توردون ليست كتعليق التحريم في الخمر بالشدة وقياس النبيذ عليها كذلك قال رضي الله عنه، وأما الشرع. فالسنة والإجماع.

روي أن النبي ﷺ قال
لمعاذ حين أنفذه إلى
اليمن: «م تحكم».

أما السنة فما روي أن النبي ﷺ قال لمعاذ حين أنفذه إلى اليمن: «م تحكم» قال بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد»، قال: فبسنة رسول الله، قال: «فإن لم تجد» قال: اجتهد برأيي، فقال ﷺ: «الحمد لله الذي وفق رسول الله».

وعنه ﷺ أنه قال لمعاذ وأبي موسى^(١)، وقد أنفذهما إلى اليمن:

(١) جاء في «المعتمد» لأبي الحسين دليل آخر روي أن النبي ﷺ قال لمعاذ حين أنفذه إلى اليمن: «م تحكم؟» قال بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم تجد؟» قال: اجتهد رأيي» وعنه أنه قال لمعاذ وأبي موسى، وقد أنفذهما إلى اليمن «ما تقضيان؟» قال: إن لم نجد الحكم في السنة قسنا الأمر بالأمر، فكما كان أقرب إلى الحق علمنا به، وقال عليه السلام لابن مسعود رضي الله عنه: أقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما، فإن لم تجد الحكم فيهما، اجتهد رأيك، وقوله عليه السلام لعمر، وقد سأله عن قبلة الصائم: «أرايت لو تخمضت ماء ثم مجسته» وقال للخمعية، وقد سأله الحج عن أبيها: أرايت، لو كان على أهلك دين أكننت تقضيته؟ قالت: نعم، قال فدين الله أحق أن يقضى، وخبر معاذ، وإن قبل =

«م تقضيان»، قالوا: إن لم نجد الحكم في الكتاب والسنة قسنا الأمر بالأمر،
فما كان أقرب إلى علمنا به، وعنه ﷺ أنه قال لابن مسعود: «اقض
بالكتاب والسنة إذا وجدتهما فإن لم تجد الحكم فيهما اجتهد برأيك»
وجه الاستدلال بهذه الأخبار أنه ﷺ صوب وأمر به، عند الانتقال من
الكتاب والسنة، فعلمنا أن الاجتهاد لم ينصرف إلى الحكم بالكتاب
والسنة، ويدل على ذلك أيضاً قوله ﷺ لعمر: وقد سألته عن قبة
الصائم، أرايت لو تمضمضت بماء ثم مججته^(١)؟ وقوله للخنثمية^(٢) وقد
سألته الحج عن أبيها: «أرايت لو كان على أبيك دين أكننت تقضيته؟

وعنه ﷺ أنه قال
لابن مسعود: «اقض
بالكتاب والسنة إذا
وجدتهما.

قوله ﷺ لعمر: وقد
سألته عن قبة الصائم.
وقوله للخنثمية وقد
سألته الحج عن أبيها.

أنه مرسل رواه جماعة من أهل حمص مذكورون عن معاذ، وقد تلقى بالقبول؛ لأن الناس فيه
فريقان أحدهما: يحنج به، والآخر يتأوله، ووجه الاستدلال به أن النبي ﷺ صوبه في قوله:
«اجتهد رأيي عند الانتقال من الكتاب والسنة، فعلمنا أن قوله: اجتهد رأيي لم ينصرف إلى
الحكم بالكتاب والسنة.

أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٧٣٥-٧٣٦).

(١) «سنن» أبي داود، كتاب الصوم، باب القبلة للصائم (٧٧٩/٢، ٧٨٠) رقم (٢٣٨٥)،
و«سنن الدارمي» كتاب الصيام، باب الرخصة في القبلة للصائم، (٢/ ٢٢٠) رقم (١٧٢٤)،
مسند الإمام أحمد (١/ ٢١، ٥٢) صحيح ابن خزيمة، كتاب الصيام، باب الرخصة في القبلة
للصائم (٣/ ٢٤٥) رقم (١٩٩٩) الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (٥/ ٢٢٣) رقم
(٣٥٣٩) المستدرک للحاكم (١/ ٤٣١).

(٢) حديث الخنثمية، متفق عليه أخرجه مسلم في كتاب الحج، باب الحج، عن العاجز (٢/ ٩٧٣)
رقم (١٣٣٤) والبخاري في كتاب الحج، وجوب الحج وفضله (٢/ ٥٥١) رقم (١٤٤٢)،
وأما الحديث الآخر فهو حديث الجهنية، فقد أخرجه البخاري عن ابن عباس أن امرأة من
جهينة جاءت النبي ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت أفأحج عنها؟
قال: «نعم حجي عنها أرايت لو كان على أمك دين أكننت قاضيته؟ أقضوا الله فأنه أحق
بالوفاء» البخاري، كتاب الحج، والنذور عن الميت (٢/ ٦٥٦-٦٥٧).

قالت: نعم، قال: فدين الله أحق أن يقضى، ووجه الاستدلال بهذين الخبرين أنه ﷺ شبه قبله الصائم من غير جماع بالمضمضة بالماء من غير ابتلاع، وأجرى حكم أحدهما على الآخر وهي نفى فساد الصوم، وهذا قياس.

وقوله: «أرأيت لو تمضمضت» يدل على أنه قد كان يمهّد أمر القياس، وكذلك قوله ﷺ للثخمية.

قال رضي الله عنه: وهذه الأخبار وإن كانت أخبار آحاد، فإن الاحتجاج بها في هذه المسألة يصح؛ لأن استعمال القياس من الأعمال مجاز أن تقبل فيه أخبار الآحاد، ويقطع بوجوبه علينا للدليل الذي دل على وجوب قبول أخبار الآحاد، كما يقطع ذلك على وجوب ويقطع بوجوبه علينا للدليل الذي دل على وجوب قبول أخبار الآحاد. كما يقطع ذلك على وجوب ما تضمنته أخبار الآحاد من فروع الشريعة، إذ لا فرق بين أن نظن أن النبي ﷺ أمر بالنية في الطهارة، وبين أن يظن أنه أمر باستعمال ما يفضي إلى وجوب النية، في أنه يجب العمل بحسب الظن.

الآخرى أنه لا فرق بين أن يخبرنا خبر بوجود سُبُع في الطريق في لزوم تجنبه، إذا ظننا صدقه، وبين أن يأمرنا من ظاهره السداد، والنصح بسؤال رجل عن الطريق، ويقول لنا: أنه خبير بالطريق في أنه يلزمنا سؤاله إذا خفنا في الطريق. وإذا أخبرنا بشيء وظننا صدقه علمنا بحسنه

فقد شبه ﷺ قبله الصائم من غير جماع بالمضمضة بالماء من غير ابتلاع.

وكذلك قول ﷺ للثخمية.

: وهذه الأخبار وإن كانت أخبار آحاد، فإن الاحتجاج بها يصح. كما يقطع ذلك على وجوب ما تضمنته أخبار الآحاد من فروع الشريعة.

الآخرى أنه لا فرق بين أن يخبرنا خبر بوجود سُبُع في الطريق في لزوم تجنبه، إذا ظننا صدقه، وبين أن يأمرنا من ظاهره السداد، والنصح.

وخبر معاذ، وإن تلقته

الأمة بالقبول، فإن

ذلك لا يدل على أنه

متفق على صحته.

وخبر معاذ، وإن تلقته الأمة بالقبول، واحتج به بعضها، وتأوله البعض،

فإن ذلك لا يدل على أنه متفق على صحته؛ لأنه لا يمتنع أن تكون الأمة

إنما لم ترده؛ لأنها لم تعلم بطلانه ولما أمكن المخالف تأويله، ولم يعلم

بطلانه تأوله ولم يردّه كأخبار الفقه.

إن الصحابة أجمعت

على العمل^(١) بالقياس

من غير تناكر.

وأما الإجماع: فهو أن الصحابة أجمعت على العمل^(١) بالقياس من

غير تناكر، فمن ذلك قول الرجل لزوجته: أنت علي حرام.

قال أبو بكر وعمر: هو يمين، وقال أمير المؤمنين وسيد المسلمين بعد

رسول رب العالمين: وزيد بن ثابت: هو طلاق ثلاث، وقال ابن مسعود:

هو تطليقة.

وقال ابن عباس: هو ظهار ومما اختلفوا فيه وشبهوه بغير مسألة

ومن ذلك اختلافهم

في المسألة المعروفة

(الحمارية) فإن عمر

ورث الأخت لأب

وأم

الجد، فمنهم من يجعله بمنزلة الأب ويورثه جميع المال دون الأخوة، وأبو

بكر، وابن عباس، ومنهم من لا يورثه جميع المال وهو أمير المؤمنين عليه

السلام، وزيد بن ثابت وغيرهما، ومن ذلك اختلافهم في المسألة المعروفة

(الحمارية) فإن عمر ورث الأخوة لأب وأم، فلم يورثهم أمير المؤمنين

(١) الإجماع هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين، وتحريره: أن العمل بالقياس يجمع عليه بين

الصحابة، وكل ما كان مجمعا عليه بين الصحابة فهو حق، فالعمل بالقياس حق، أما المقدمة

الثانية فقد مر تقريرها في باب الإجماع، وأما المقدمة الأولى فالدليل عليها: أن بعض الصحابة

ذهب إلى العمل بالقياس والقول به، ولم يظهر من أحد منهم الإنكار على ذلك، ومتى كان

كذلك كان الإجماع حاصلا.

ر: أبو بكر الرازي (المحصل في علم أصول الفقه): (٢/ ٢٦٦).

عليه السلام، وعمر إنما ورثهم بالقياس، وكذلك سائر الصحابة فإنهم لم يرجعوا في جميع ما تقدم إلى نص، إذا لو كان ثم نص لاحتج به بعضهم على بعض، وإنما رجعوا فيه إلى طريقة القياس يخالف كل فيها صاحبه وكانوا بين قائل ولا راضٍ بالقياس، وإجماعهم حجة لما تقدم، وما يحقق إجماعهم ويمكن أن يتدبّر به دلالة في المسألة ما ظهر عنهم من القول بالرأي، كما روي عن أبي بكر في الكلالة، أقول فيها برأبي فأريك رشيد بقوله لعمر، وعن علي عليه السلام: اجتمع رأيي ورأي عمر في حديث أم الولد، حتى قال عبيدة السلماني^(١): رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك، وحديث ابن مسعود في قصة الأشجعية، وهي بروع بنت واشق، أقول فيها برأبي والرأي إذا أطلق فهم منه القياس والاجتهاد.

وهذا ظاهر لا يمكن دفعه فثبت أن التعبد بالقياس والاجتهاد في الحوادث الشرعية قد ورد.

(١) عبيدة بن عمرو السلماني (ت ٦٤هـ / ٦٨٣م) هو: عبيدة بن عمرو السلماني المحدث أبو مسلم صلى قبل وفاة النبي ﷺ بستين، وليس له صفة، توفي عام أربع وستين هجرية.

ر: ترجمته في (الفتا): (١٣٩/٥) و(طبقات ابن سعد): (٩٣/٦)، (طبقات خليفة) (١٠٤٥)، (التهذيب): (٤٨/٧) و(تاريخ البخاري): (٨٢/٦) و(المعارف): (٤٢٥) و(الاستيعاب): (١٦٥٦) و(أمدة القابة): (٣/٣٥٦).

وعمر إنما ورثهم بالقياس، وكذلك سائر الصحابة فإنهم لم يرجعوا في جميع ما تقدم إلى نص.

كما روي عن أبي بكر في الكلالة، أقول فيها برأبي.

ومن علي عليه السلام: اجتمع رأيي ورأي عمر في حديث أم الولد.

وحدث ابن مسعود في قصة الأشجعية، وهي بروع بنت واشق، أقول فيها برأبي.

فصل : وينعطف على هذه الجملة فوائد ، منها : ما يتفرع عن الفصل الأول ، ومنها : ما يتفرع عن هذا الفصل بعده .

الفرع الأول :

يقوم تعبد الرسول
بالتقياس ، والاجتهاد عقلاً : كما أنه تعبد بذلك في الحروب ، وربما مر لأبي
علي ، خلافه ، والذي يدل على الأول ، أنه كما يجوز في العقل أن تكون
مصلحتنا أن نعمل باجتهادنا تارة ، وبالنص أخرى جاز مثله فيه عليه
السلام ، كما في مضار الدنيا ومنافعها .

الفرع الثاني :

يختلف أهل العلم في أنه هل كان يجوز أن
يتعبد الله تعالى من عاصر الرسول ممن حضره أو غاب عنه
بالتقياس^(٢) والاجتهاد أم لا ؟ فحكى قاضي القضاة في الشرح أن أكثر

(١) أعلم أن اجتهاد النبي ﷺ أن أريد به الاستدلال بالنصوص على مراد الله عز وجل ، فذلك
جائز لا شبهة فيه ، وإن أريد به الاستدلال بالأمارات الشرعية ، فالأمارات الشرعية ضربان :
أخبار وأحاد ، وذلك لا يتأني في النبي عليه السلام ، والآخر : الأمارات المستنبطة التي يجمع
بها بين الفروع والأصول ، وهذا هو الذي يشبه الحال فيه ، هل كان يجوز تعبد النبي ﷺ ؟
فالصحيح جواز ، لأنه كما يجوز في العقل أن تكون مصلحتنا أن نعمل باجتهادنا تارة ،
وبالنص أخرى جاز مثله في النبي ﷺ وليس يحيل العقل ذلك في النبي ﷺ ويصححه فيما
كما لا يصححه في زيد ، والمنع منه في عمرو ، ولهذا جاز أن يبيح علينا وعليه العمل على
اجتهادنا في مضار الدنيا ومنافعها . ر/ أبو الحسين البصري (المعتمد) : (٧١٩/٢) .

(٢) أما من غاب عنه ﷺ فحكى قاضي القضاة رحمه الله في (الشرح) أن أكثر الداهيين إلى

الذاهبين إلى الاجتهاد أجازوا، أن يتعبد من غاب عن النبي ﷺ ممن كان في عصره بالاجتهاد، والقياس. والأقلون منعوا منه، وحكى أن أبا علي قال في كتاب الاجتهاد: لا أدري هل كان يجوز لمن غاب عن النبي ﷺ في عصره أن يجتهد أم لا؟ قال: لأن خبر معاذ من أخبار الأحاد، والصحيح أن لهم أن يجتهدوا إذا ضاق زمان الحادثة عن استفتائه ﷺ، إذ لا يمكنهم سوى ذلك؛ ولأنه لا فرق في العقول بينهم، وبين من لا يعاصر النبي ﷺ، وذكر قاضي القضاة: أن خبر معاذ، وإن كان من أخبار الأحاد فقد تلقته الأمة بالقبول، فصح التعلق به في أن للمجتهد أن يجتهد مع غيبته عن فإن أمكن المجتهد مراسلة النبي ﷺ فالقول فيه كالقول في الحاضر، إذا أمكنه سؤاله، وقد جاز اجتهاد قوم من القايسين منهم: محمد بن الحسن، وأبو رشيد، وأشار إليه القاضي، إلا أن يمنع من الاجتهاد مانع ومنع منه آخرون منهم أبو علي، وأبو هاشم، ومنهم من أجاز ذلك متى أذن النبي ﷺ وهو قول أبي الحسين، فحصل من ذلك أن العقل عنده

الذاهبين إلى الاجتهاد أجازوا، أن يتعبد من غاب عن النبي ﷺ ممن كان في عصره بالاجتهاد، والقياس. والأقلون منعوا منه، وحكى أن أبا علي قال في كتاب الاجتهاد: لا أدري هل كان يجوز لمن غاب عن النبي ﷺ في عصره أن يجتهد أم لا؟ قال: لأن خبر معاذ من أخبار الأحاد، والصحيح أن لهم أن يجتهدوا إذا ضاق زمان الحادثة عن استفتائه ﷺ، إذ لا يمكنهم سوى ذلك؛ ولأنه لا فرق في العقول بينهم، وبين من لا يعاصر النبي ﷺ، وذكر قاضي القضاة: أن خبر معاذ، وإن كان من أخبار الأحاد فقد تلقته الأمة بالقبول، فصح التعلق به في أن للمجتهد أن يجتهد مع غيبته عن فإن أمكن المجتهد مراسلة النبي ﷺ فالقول فيه كالقول في الحاضر، إذا أمكنه سؤاله، وقد جاز اجتهاد قوم من القائلين، إلا أن يمنع من اجتهاده مانع ومنع منه آخرون.

الاجتهاد أجازوا ذلك، والأقلون منعوا منه، وحكى أن أبا علي رحمه الله قال في كتاب الاجتهاد: لا أدري كان يجوز لمن غاب عن النبي ﷺ في عصره أن يجتهد أم لا؟ قال: لأن خبر معاذ من أخبار الأحاد، والصحيح أن لهم أن يجتهدوا إذا ضاق زمان الحادثة عن استفتاء النبي ﷺ، وذكر قاضي القضاة رحمه الله، أن خبر معاذ وإن كان من أخبار الأحاد فقد تلقته الأمة بالقبول فهم بين محتج به ومتأول له. فصح التعلق به في أن للمجتهد أن يجتهد مع غيبته عن النبي ﷺ فاما إذا أمكن المجتهد مراسلة النبي ﷺ فالقول فيه كالقول في الحاضر إذا أمكنه سؤاله، وقد أجاز اجتهاده قوم من القائلين، إلا أن يمنع من اجتهاده مانع ومنع منه آخرون.

ر: أبو الحسين البصري (المعتمد): (٢/ ٧٢٢).

يمنع من ذلك، وقد صححه رضي الله عنه، قال: كما لا يجوز للسالك في بركة خوفاً، أن يعمل على رأيه مع تمكنه من سؤال من خبرته بالطريق أشد، من خبرته، وكما لا يجوز أن يجتهد من غير أن يطلب النصوص فيفقدوها، ويجوز أن يسأل النبي ﷺ أن يكله إلى اجتهد بأن يعلم الله تعالى أن مصلحته أن يعمل على اجتهد.

الفرع الثالث:

قال رضي الله عنه: لا يجوز التعبد بالقياس في جميع الشرعيات^(١) ويجوز التعبد في جميعها بالنصوص. أما جواز ذلك بالنصوص فلأنه ممكن أن ينص الله تعالى على صفات المسائل في الجملة فيدخل تفصيلها فيها، ويجوز أن يكون في ذلك مصلحة نحو أن ينص الله تعالى على الربا في كل موزون، فيدخل في ذلك أنواع الموزونات، وأما أنه لا يجوز التعبد في جميعها بالقياس^(٢)؛ فلأنه إما أن تقاس على غيرها من الأصول العقلية

لا يجوز التعبد بالقياس
في جميع الشرعيات
ويجوز التعبد في جميعها
بالنصوص.

(١) أما جواز ذلك بالنصوص؛ لأنه ممكن أن ينص الله عز وجل على صفات المسائل في الجملة فيدخل تفصيلها فيها، ويجوز أن يكون في ذلك مصلحة نحو أن ينص الله تعالى على الربا في كل موزون، فيدخل في ذلك أنواع الموزونات. أما التعبد في جميعها بالقياس، فلا يصح؛ لأنه إما أن يقاس جميع الشرعيات أو لا يقاس، فإن لم نقس انتقض كونها مقيسة، وإن قيست فإما أن يقاس على غيرها وإما أن يقاس بعضها على بعض، بأن يقاس الفرع على الأصل، والأصل على فرعه. وفي ذلك تبين الشيء بنفسه وإن قيس على غيرها فذلك الغير إما شرعي وإما عقلي، وقياسها على أصول غيرها شرعية لا يمكن.

ر: أبو الحسين البصري (المعتمد): (٧٢٣/٢، ٧٢٤).

(٢) جاء في المسودة في أصول الفقه: أن القياس الشرعي يجوز التعبد به وإثبات الأحكام به عقلاً

باعتبار وجوه حسننها وقبحها، أو باعتبار أمارات عقلية مستندة إلى عادات، لم يصح ذلك؛ لأن هذه الشرائع مصالح، وهي غيوب لا مجال للعقل فيه، وأما أن يقاس بعضها على بعض بأن يقاس الفرع على الأصل، ثم الأصل على الفرع لم يصح ذلك؛ لأن في ذلك تبين الشيء بنفسه.

الفرع الرابع:

قال رضي الله عنه: اختلف أهل العلم في أن النص على علة^(١)

اختلف أهل العلم في
أن النص على علة^(١)
الحكم هل هو تعبد
بالقياس بها، أم لا بد
من تعبد زائد

وشرعاً، نص عليه صريحاً في مواضع عدة، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين، وقال قوم: لا يصح عليه من يميز ذلك، منهم داود الأصمهاني، والنهرواني والمعري، والقاشاني، والإمامية والزيدية من الشيعة، ثم اختلفوا، فمنهم من قال: لم يقد دليل من الشرع يجواز ذلك، ومنهم من قال: بل قام دليل المنع منه... ودعت الزيدية إلى المنع منه عقلاً وشرعاً، وكذلك صرح به أبو الخطاب من النظام، وداود، وأهل الظاهر، والقاشاني، والنهرواني، والمعري وغيرهم.

ر: مسودة آل تيمية في أصول الفقه (ص ٣٦٨، ٣٦٩).

(١) اختلف الناس في ذلك، فقال الجعفران: وبعض أهل الظاهر ليس النص على العلة تعبداً بالقياس، وقال أبو إسحاق النظام: وهو ظاهر مذهب الفقهاء، وقول بعض أهل الظاهر: إن النص عليها يكفي في التعبد بالقياس بها، والشيخ أبو هاشم رحمه الله أوجب القياس بها، ولم يذكر ورود التعبد بالقياس، وقال الشيخ أبو عبد الله رحمه الله: إن كانت العلة المنصوصة علة في التحريم كان النص عليها تعبداً بالقياس بها، وإن كانت علة إيجاب الفعل أو كونه ندباً لم يكن النص عليها تعبداً بالقياس بها، واحتج المانعون من القياس بها من غير هذا التفصيل، فقالوا: إن العلة الشرعية إما أن تكون وجه المصلحة، وإما أن تكون أمانة، فإن كانت وجه المصلحة وجب أن يقع المكلف الفعل لأجلها، وليس يجب إذا فعل الإنسان فعلاً لغرض من الأغراض وجهه من الوجوه أن يفعل ما سواه في ذلك الغرض؛ لأن من أكل رمانة؛ لأنها حامضة لا يجب أن يأكل كل رمانة حامضة.

الحكم هل هو تعبد بالقياس بها، أم لا بد من تعبد زائد فقال الجعفران:
وبعض أهل الظاهر: ليس النص على العلة بتعبد بالقياس بها، يحتاج إلى
دليل، في تلك العلة خاصة.

ليس النص على العلة
بتعبد بالقياس بها،
يحتاج إلى دليل، في
تلك العلة خاصة.

وقال أبو عبد الله: لا بد من اشتراط ذلك.

قال أبو إسحاق النظام: إن النص عليها يكفي في التعبد بالقياس بها،
وهذا ظاهر مذهب الفقهاء، وهو قول بعض أهل الظاهر، وأبي
الحسين البصري.

وقال أبو هاشم وأبو الحسن الكرخي: إن ذلك يجري مجرى ذكر
جميع ما هي علة فيه، ولكن لم يثبتنا أنه عند التعبد بالقياس أم لا؟ فأما أبو
عبد الله فإنه إنما قال: بأن النص^(١) على العلة لا يكون تعبدًا بالقياس

إن النص على العلة لا
يكون تعبدًا بالقياس.

ومن تصدق على فقير بدينهم؛ لأنه فقير، لا يجب أن يتصدق على كل فقير، فلو أوجب الله علينا
أكل السكر؛ لأنه حلو، وكانت حلاوته داعية إلى أكله لم يجب أن تدعوه حلاوة العسل إلى أكله،
فلم يجب علينا أكله وأكل كل حلو. ر: أبو الحسين البصري (المعتمد: ٧٥٤، ٧٥٣/٢).

(١) ذكر أبو الخطاب من ضمن مسألة تخصيص العلة، أن العلة المنصوصة إذا لم يرد التعبد
بالقياس صحيحة، وإن لم تعد إلى سائر الفروع، وهذا يخالف لما ذكره هو وغيره من أن
النص على العلة يوجب التعبد بالقياس، وإن حكم الفرد مراد بالنص، ولو لم يرد الأمر
بالتعبد بالقياس لاقتصرنا عليه لو قال: اعتق غائماً لسواده.... وقد ذكر أبو الخطاب صورة
المسألة إذ قال: أوجبت أكل السكر كل يوم؛ لأنه حلو، فإنه يجب أكل كل حلو من العسل
وغيره، وفيه نظر؛ لأنه يطل إيجاب مسكر، قال النظام: العلة المنصوص عليها توجب
الإلحاق بطريق اللفظ والمعموم، لا بطريق القياس، إذ لو فرق في اللغة بين قوله: حرمت
الخمر لشدتها، وبين كل مسكر خمر، وهذا خطأ، إذ لا يتناول قوله: حرمت الخمر لشدتها من
حيث الوضع إلا محرمها خاصة، ولو لم يرد التعبد بالقياس لاقتصرنا عليه، كما لو قال اعتق
غائماً لسواده. ر: المسودة في أصول الفقه (ص ٣٩٢).

بها، متى كانت علة في التحريم، فإنه يقول: إن النص عليها تعبد بالقياس بها، ولا يحتاج في ذلك إلى تعبد آخر، واستدل في الكتاب لصحة ما يختاره من قول أبي إسحاق النظام بأن الله سبحانه لو قال: أوجبت أكل السكر في كل يوم؛ لأنه حلو لكان ذلك تعليلاً لجوبه في كل يوم، ولكانت الحلاوة فقط، وجه المصلحة في وجوبه في كل يوم؛ لأنه قصر التعليل عليها مع اختلاف أحوالنا، ولا يجوز حصول وجه الوجوب أو الحسن، أو القبيح، ولا يؤثر.

ألا ترى أنه لا يجوز حصول الفعل ظلماً، ولا يكون قبيحاً وبعد فلان قدراً من الفرق لا يجوز أن يصلح الصبي وهو على صفة مخصوصة ولا يصلحه مثله متى كان الصبي على تلك الصفة، وإذا ثبت ذلك كانت الحلاوة مؤثرة في المصلحة في كل موضع فوجب أكل العسل.

الفرع الخامس:

اختلف أهل العلم في أن النبي ﷺ هل كان متعبداً بالاجتهاد أم لا^(١)؟ فمنهم من قال: لم يكن متعبداً بذلك في شيء من الشرعيات، وهو

(١) قال أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله: (إنه لم يكن متعبداً بالاجتهاد في شيء من الشرعيات) وحكى عن أبي يوسف رحمه الله: أنه كان متعبداً بذلك، وجوز الشافعي في رسالته أن يكون في الأحكام الشرعية ما قاله عليه السلام اجتهاداً، وجوز القاضي رحمه الله ذلك ولم يقطع عليه، واستدل بأن العقل يجوز أن يتعبده الله بالاجتهاد، وليس في العقل ولا في السمع ما يدل على أنه تعبد بذلك، ولا أنه لم يتعبده به، وذلك يصح إذا أفسدنا أدلة القاطعين على أنه تعبد بذلك والقاطعين على أنه لم يتعبده به.
ر: أبو الحسين البصري (المعتمد): (٢/ ٧٦١).

إن النص عليها تعبد بالقياس بها، ولا يحتاج في ذلك إلى تعبد آخر.

وبعد فلان قدراً من الفرق لا يجوز أن يصلح الصبي وهو على صفة مخصوصة.

في أن النبي ﷺ هل كان متعبداً بالاجتهاد أم لا؟

قول أبي علي، وأبي هاشم، وأبي عبد الله، وحكى عن أبي يوسف أن قال: كان متعبداً بذلك، وتأوله أبو عبد الله على الحروب، وأحكام الدنيا وهو اختيار القاضي في بعض المواضع، وجوز الشافعي في رسالته أن يكون في الأحكام الشرعية ما قاله رحمته اجتهداً وجوزه القاضي في موضع، ولم يقطع عليه وإليه ذهب أبو الحسين البصري، واختاره في الكتاب رضي الله عنه، واحتج لذلك بأن العقل يجوز أن يتعبده الله تعالى بالاجتهاد، وليس في العقل ولا في السمع ما يدل على أنه تعبد بذلك ولا على أنه لم يتعبد به، فلا يجوز القطع في ذلك على أحد الأمرين لغير دلالة.

الفرع السادس:

قال رضي الله عنه: اختلف أهل العلم، في من عاصر النبي ﷺ ^(١)، هل كان متعبداً بالاجتهاد أم لا؟ فذكر قاضي القضاة في «الشرح» أن أكثر الذاهبين إلى الاجتهاد، قالوا: كان متعبداً بذلك، والأقلون منعوا من ذلك، وحكى أن أبا علي قال: لا أدري هل كان من عاصر النبي ﷺ متعبداً بأن يجتهد أم لا؟ كما تقدم في الحكاية، ولم يقطع

(١) أما من عاصر النبي ﷺ فذكر قاضي القضاة رحمه الله في (الشرح) أن أكثر الذاهبين إلى الاجتهاد قالوا: كان متعبداً بذلك، والأقلون منعوا، وحكى أن أبا علي رحمه الله قال: لا أدري هل كان من عاصر النبي ﷺ متعبداً بأن يجتهد أم لا؟ لأن خبر معاذ من أخبار الأحاد، ولم يقطع قاضي القضاة على ورود التعبد بذلك لمن حضر النبي ﷺ؛ لأن ما يروى في ذلك أخبار آحاد، وقطع على أن من غاب عنه من عاصره متعبد بذلك؛ لأن خبر معاذ عنده ثابت لتلقي الأمة له بالقبول.

ر: أبو الحسين البصري (المعتمد): (٧٦٥).

وجوز الشافعي في رسالته أن يكون في الأحكام الشرعية ما قاله رحمته اجتهداً وجوزه القاضي في موضع، ولم يقطع عليه.

اختلف أهل العلم، في من عاصر النبي ﷺ، هل كان متعبداً بالاجتهاد أم لا؟

أن أكثر الذاهبين إلى الاجتهاد، قالوا: كان متعبداً بذلك.

قاضي القضاة على ورود التعبد بذلك لمن حضر النبي ﷺ؛ لأن ما يروى في ذلك من أخبار الأحاد وقطع على أن من غاب عنه فمن عاصره، كان متعبداً بذلك؛ لأن خبر معاذ عنده ثابت لتلقي الأمة له بالقبول، كما قدمنا.

قال رضي الله عنه: وظاهر أنه لم تكن عادة الحاضرين عن النبي ﷺ الاجتهاد؛ لأنه لو كان ذلك عادة لهم لظهر ذلك عنهم، كما أنه لم تكن عادتهم طلب الحكم في التوراة، ويجوز أن يكون الواحد والاثنان قد أذن لهما النبي ﷺ أن يجتهدا بحضرته؛ لأن خبر عمرو بن العاص^(١)، ويجوز صحته، فاما من غاب عن النبي ﷺ فيجوز أن يكون متعبداً بالاجتهاد أيضاً، إلا أن الأمر فيه أظهر؛ لأن خبر معاذ أظهر.

اختلف أهل العلم في

القياس هل هو مأمور

به وبين أم لا؟

الفرع السابع:

اختلف أهل العلم في القياس^(٢) هل هو مأمور به ودين أم لا؟

(١) عمرو بن العاص (ت ٦١هـ / ٦٨٠م) هو: عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد بن سهم السهمي أبو محمد، من دهاة العرب، كان يسكن في مكة، فلما ولي مصر استوطنها إلى أن مات بها، سنة إحدى وستين للهجرة.

ر: ترجمته في (الثقات): (٣/ ٢٦٥) ابن سعد (الطبقات): (٤/ ٢٥٤، ٤٩٣) و(طبقات خليفة) (١٤٧، ٩٧٠، ٢٨٢٠) و(تاريخ البخاري): (٦/ ٣٠٣) و(المعارف): (٢٨٥) و(المعرفة والتاريخ): (١/ ٣٢٣) و(أسد الغابة): (٤/ ١١٥) و(الإصابة): (٣/ ١).

(٢) أما كونه مأموراً به بمعنى أن الله عز وجل بعثنا على فعله بالأدلة فصحيح، وأما كونه مأموراً به بصيغة (أفعل) فصحيح أيضاً عند من يحتج بقول الله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]، وما جرى مجراه من الفاظ الأمر، وأما من يحتج بالإجماع أو بالعقل فلا.

فذهب أقوام إلى أنه مأمور به، وهم الذين يحتجون على التعبد بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]، وما جرى مجراه، وذهب قوم إلى أنه لا يوصف بذلك.

واعلم أنه إن أريد بكونه مأموراً به أن الله تعالى بعثنا على فعله بالأدلة فذلك صحيح، فإن أريد بذلك أنه مأمور به بصيغة الأمر، فهو محتمل عنده رضي الله عنه. قال: لأن الاعتبار هو الاستدلال، وللمخالف أن يحمله على الاستدلال بالأدلة العقلية، أو بالنصوص فأما وصفه بأنه دين الله فعند (أبي الهذيل) أنه لا يطلق عليه ذلك؛ لأن اسم الدين يقع على ما هو ثابت مستمر، وأبو علي، يصف ما كان واجباً منه بذلك، وقاضي القضاة يصف بذلك واجبه ونديه، وقال: وذلك اختيار القاضي شمس الدين أدام الله عزه، وهو الصحيح؛ لأن الدين في الشريعة هو الإيمان لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [الأعراف: ٨٥]، فلو كان الدين والإيمان غير الإسلام لكانا غير مقبولين، ومعلوم أنهما مقبولان، وقد ثبت أن الإيمان في الشريعة، فعل الطاعات، وترك المقيحات، وما الأولى تركه على ما ذلك مبين في موضعه، ومعلوم أن القياس من قبيل الطاعات؛ لأنه لا يخرج عن أن يكون واجباً أو نقلاً، ثم الواجب ضربان، واجب على الأعيان، والتضييق، وواجب على الكفاية، فالأول قياس من نزلت به حادثة من

للمخالف أن يحمله على الاستدلال بالأدلة العقلية، أو بالنصوص فأما وصفه بأنه دين لا يطلق عليه ذلك.

لأن الدين في الشريعة هو الإيمان لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [الأعراف: ٨٥].

مكنه علم ذلك؛ لجواز أن يكون ما دل الأمة على صحة القياس، هو إشهار من النبي ﷺ بصحته وثبوت التعبد به.

ر: أبو الحسين البصري (المتمم): (٧٦٦/٢).

المجتهدين أو كان قاضياً فيها، أو مفتياً ولم يقم غيره مقامه وضاق الوقت.
والثاني: أن يقوم غيره مقامه في الفتوى والندب، والقياس فيما لم يحدث من المسائل مما يجوز حدوثه ليكون معداً لوقت الحاجة.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في أركان القياس، وبيان شروطها. فاعلم أن ما تقدم من هذا الباب إنما هو تمهيد وتوطئة، وما يختم به الباب تتمه وتكملة، وثمرة القياس ولبابه ما نحن ذاكروه الآن وبالله التوفيق. وأعلم أن مدار القياس على أربعة أركان: الأصل^(١) وما يبنى عليه،

الكلام في أركان
القياس وبيان
شروطها، ومدار
القياس على أربعة
أركان.

(١) شروط حكم الأصل:

أحدها: الفرع ثانياً في الأصل، فإنه لو لم يكن ثابتاً فيه بأن لم يشرع فيه ابتداء أو شرع، لكن نسخ لم يكن بناء حكم الفعل عليه، ومن فروع هذا الشرط أنه لا يقاس على حكم منسوخ في ذلك الحكم؛ لأن المقصود من القياس إثبات مثل حكم القياس في الفرع، فإذا كان الحكم غير ثابت بالشرع استحال أن يثبت له مثل القياس؛ لأن نسخ الحكم يبين عدم اعتبار الشرع للوصف الجامع حيث لا تعدية الحكم فرع على اختياره.

ثانيها: أن يكون الحكم شرعياً ليخرج الحكم العقلي واللفوي، فإننا بتقدير أن يجري القياس التشبهي فيهما، قياساً شرعياً بل عقلياً ولفوياً، وكلامنا في القياس الشرعي.

ثالثها: أن يكون الطريق إلى معرفته سمعياً؛ لأن ما ليس طريقه بسمعي لا يكون حكماً شرعياً والمقصود من هذا العلم بيان طرق الأحكام الشرعية، وهذا الشرط على رأينا ظاهر، وأما من يقول بالتحسين والتفبيح العقلي، فاحترزوا به عن الحكم الشرعي الذي طريقه معرفة العقل، وفي «المحصول»: هذا الشرط على رأينا، وأما المعتزلة المجوزون بثبوت الحكم بالعقل فقيه على مذهبه احتمال.

رابعها: أن يكون الحكم ثابتاً بالنص وهو الكتاب والسنة، ويعرف حكمه بالنص، والظاهر والعموم. فاما ما عرف الحكم منه بالمفهوم والفحوى، فهل يجوز القياس عليه؟ لم يتعرضوا =

وهو الفرع وما بينهما وهو الحكم وما يرتبط به هذا الحكم، وهو العلة،
ونحن الآن نأخذ في تفصيل كل واحد من هذه الأركان.

فصل: أما الأصل فله شروط^(١):

للأصل شروط عشرة.

أحدها: أن يكون الحكم المرادود إليه ثابتاً فيه.

وثانيها: أن يكون حكمه هذا شرعياً.

وثالثها: أن تكون علتها شرعية.

ورابعها: أن لا يكون هذا الأصل نص.

له، وأما ما ثبت بالإجماع فهل يجوز القياس عليه؟ فيه وجهان: أحدهما: الجواز، والثاني: لا يجوز القياس عليه ما لم يعرف النص الذي أجمعوا لأجله؛ لأن الإجماع أصل في إثبات الأحكام كالنص، فإذا جاز على الثابت بالإجماع.

خامساً: أن لا يكون دليل حكمه شاملاً لحكم الفرع؛ لأنه لو عمه فخرج عن كونه فرعاً، وضاع القياس لخلوه عن الفائدة بالاستثناء بدليل الأصل عنه، ومثاله: السفرجل مطعموم، فيجري فيه الربا قياساً على البر، ثم يستدل عليه الطعم بقوله: لا تبيعوا الطعام بالطعام، وجوز آخرون ذلك.

سادساً: أن يكون الحكم متفقاً عليه؛ لأنه لو كان ممنوعاً منه لاحتياج القياس إلى ثبوته فينتقل من مسألة إلى أخرى، وهذا الشرط لا يعني عن قولهم فيما سبق، أن لا يكون حكمه ثابتاً بالقياس على أصل آخر، وجوز آخرون القياس على الأصل الممنوع الحكم مطلقاً؛ لأن القياس في نفسه لا يشترط الاتفاق عليه في جواز التمسك به فسقوط ذلك في كل ركن من أركانه أولى.

الزركشي (البحر المحيط): (١٠٣/٧-١١٠).

(١) انظر: الشيرازي (اللمع): (٥٨) والوصول إلى مسائل الأصول له (٢/٢٦٦)، أبو الحسين البصري (المعتمد): (٢/٢)، الغزالي (المستصفى): (٢/٣٤٧)، مختصر ابن الحاجب وشرحه للعقيد (٢/٢٠٩)، البزدوي (كشف الأسرار): (٣/٣٠٣)، الشوكاني (إرشاد الفحول): (٢٠٥).

وخامسها: أن لا يعارض هذا الأصل نص.

وسادسها: أن يكون عدلة الأصل مقصوراً عليه.

وسابعها: أن لا يكون معدولاً به عن سنن القياس.

وثامنها: أن لا يكون مردوداً إلى أصل آخر ثابت بالقياس، ثم

كذلك أبداً.

وتاسعها: أن يكون هذا الأصل قابلاً للتعليل.

وعاشرها: أن يكون باقياً غير منسوخ.

أما الشرط الأول:

الشرط الأول: إن

الحكم متى لم يثبت في

الأصل لم يتطع به

الناظر، ولا المناظر.

فلأن الحكم متى لم يثبت في الأصل لم يتطع به الناظر، ولا

المناظر، فينبغي أن ينظر ثبوت الحكم فيه، وقد ثبت الحكم في بعض

الأصل دون بعض، فمتى رام القائل رد الفرع إلى الأصل في ثبوت مثل

حكمه حسب ثبوته في الأصل جاز، إلا أن يمنع منه مانع من إجماع أو

غيره، مثاله: أن يقول الحنفي طهارة الماء فلم يفتقر إلى النية كإزالة النجس

فينازعه من يعد الفرجين من أعضاء الطهارة، ويقول: بل يفتقر إلى نية في

استباحة الصلاة به فيقيس على غسل الثوب عن النجاسة،

وذلك تقريب.

فمتى رام القائل رد

الفرع إلى الأصل في

ثبوت مثل حكمه

حسب ثبوته في

الأصل جاز.

وأما الشرط الثاني:

الشرط الثاني: أن

وهو أن يكون الحكم شرعياً فمعناه أن تكون طريقة الشرع ولا بد
من ذلك؛ لأن كلامنا في القياس الشرعي.

وأما الشرط الثالث:

الشرط الثالث: هو أن

تكون علته شرعية.

وهو أن تكون علته شرعية فلسفاً نعني بذلك أصل ثبوتها، فإنه يعلم
عقلاً كالكيل والطعم، وإنما نعني به كون الوصف علة، وإنما قبلنا ذلك؛
لأن طريق العلة متى لم يكن نصاً، أو إيماء، أو إجماعاً، إنما هو كيفية ثبوت
حكمها وتأثيرها فيه، لمحو أن يثبت حكمها معها في الأصل، ويتنفي
بانقائها، ومعلوم أن ذلك موقوف على الشرع؛ لأن حكمها وكيفية
ثبوته بحسب العلة حاصلان بالشرع فقط، والإيماء والإجماع طرق شرعية.

وأما الشرط الرابع:

الشرط الرابع: أن لا

يكون هذا الأصل إنما

يثبت بطريق ثبوت ما

رد إليه.

وهو أن لا يكون هذا الأصل إنما يثبت بطريق ثبوت ما رد إليه،
فلأن ذلك فصل غير محتاج إليه كقياس الأرز على الذرة في الربا، ثم
الذرة على البر.

وأما الشرط الخامس:

الشرط الخامس: أن لا

يعارض هذا الأصل

نص.

وهو أن لا يعارض هذا الأصل نص فلأن القياس متأخر عن النص،
فلا يجوز أن يعترض به عليه.

وأما الشرط السادس^(١):

وأما الشرط السادس:
وهو أن يكون ما دل
على علة الأصل
مقصوراً على ذلك
الأصل.

وهو أن يكون ما دل على علة الأصل مقصوراً على ذلك الأصل،
فلأن خلاف ذلك يكون قياس منصوص على منصوص، ولا مزية
لأحدهما على الآخر، كمن يستدل على دخول الربا في السفرجل بأنه
مطعم، فكان ربوياً، استدل بقوله ﷺ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا
كذا»^(٢) وفي المثال نظر.

وأما الشرط السابع^(٣):

الشرط السابع: وهو
أن لا يكون هذا
الأصل معدولاً عن
سنتن القياس.

وهو أن لا يكون هذا الأصل معدولاً عن سنتن القياس كتخصيص
النبي ﷺ بنكاح المرأة بلفظ الهبة، عند الشافعي أو من دون مهر وولي،

(١) ألا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع، أما لو كان شاملاً له خرج من كونه فرعاً،
وكان القياس ضائعاً مخلوفاً عن الفائدة، بالاستثناء عنه بدليل الأصل؛ لأنه لا يكون جعل
أحدهما أصلاً، والآخر فرعاً أولى من العكس. الشوكاني: (إرشاد الفحول): (١٠٧/٢).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب المساقاة، عن معمر بن عبد الله رضي الله عنه، باب بيع الطعام
بالطعام مثلاً بمثل (١٢١٤/٣) رقم (١٥٩٢) وأخرج النسائي مثله عن جابر بن عبد الله
رضي الله عنهما لاتباع الصبرة من الطعام، ولا الصبرة من الطعام في كتاب البيوع، باب
الصبرة من الطعام بالصبرة من الطعام (٢٧٠/٧).

(٣) روى البخاري ومسلم، وأبو داود والترمذي، وابن ماجه، وأحمد عن البراء بن عازب، قال:
ضُحِيَ خَالٌ لِي يُقَالُ لَهُ أَبُو بَرْدَةَ قَبْلَ الصَّلَاةِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «شَاتِكَ شَاةٌ لَحْمٌ،
فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ عِنْدِي دَاجِئًا جَذْعَةٌ مِنَ الْمِزْ، قَالَ: اذْجِهَا وَلَا تَصْلَحْ لِفَرِكَ، وَهَنَّاكَ
الْفَاطُ أَخْرَى لِلْحَدِيثِ، قَالَ ابْنُ حَجَرٍ: وَالْجَذْعَةُ وَصْفٌ لشيءٍ معين، فَمِنَ الضَّانِّ مَا اكْمَلَ
السَّنَةَ وَالْجَذْعُ مِنَ الْمِزْ مَا دَخَلَ فِي السَّنَةِ الثَّانِيَةِ، (فتح الباري): (٩/١٠) وقال النووي: وفيه
أن جَذْعَةَ الْمِزْ لَا تَحْزِي فِي الْأَصْحِيَّةِ، وَهَذَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ. النووي على مسلم (١١٢/١٣)
وأنظر: (صحيح البخاري): (٣١٧/٣) و(صحيح مسلم): (١٥٥٢/٣) و(سنن أبي داود):
(٨٧/٢) و(تحفة الأحوذ): (٩٦/٥) و(سنن النسائي): (١٩٦/٧) و(سنن ابن ماجه):
(١٠٤٥/٢) و(مسند أحمد): (٤٦٦/٣) و(نيل الأوطار): (١٢٨/٥).

الشرط الرابع: أن لا
يكون هذا الأصل إذا
ثبت بطريق ثبوت ما
رد إليه.

عند غيره، وكتضحية^(١) (أبي بردة) بالجدع من المعز، وكالمسائل العديدة النظر، وهو أن توجد العلة في الأصل، فلا يوجد لها نظير في فرع من الفروع، كالضربة الدية على العاقلة، والقسامة ولين المصرة، والشفعة وغير ذلك، وكالمسائل التي لا يعثر على علل أحكامها، كأعداد الركعات وصفات المناسك وتفصيل زكاة المواشي وغير ذلك.

الشرط الثامن: وهو
أن لا يكون هذا
الأصل مردوداً إلى
أصل آخر.

وأما الشرط الثامن^(٢)

وهو أن لا يكون هذا الأصل مردوداً إلى أصل آخر، إنما يثبت بالقياس، ثم كذلك أبدأ، فهذا هو الكلام في أنه هل يجوز إثبات أصول

(١) أن يكون الحكم في الأصل متفقاً عليه؛ لأنه لو كان مختلفاً فيه احتجج إلى إثباته أولاً، وجوز جماعة القياس على الأصل المختلف فيه؛ لأن القياس في نفسه لا يشترط الاتفاق عليه في جواز التمسك به، فسقوط ذلك في ركن من أركانه الأولى، واختلفوا في كيفية الاتفاق على الأصل، فشرط بعضهم أن يتفق عليه الخصمان فقط لتنضبط فائدة المناظرة، وشرط آخرون أن يتفق عليه الأمة. قال الزركشي: والصحيح الأول. ر: الشوكاني (إرشاد الفحول): (١٠٧/٢).

(٢) وهو شرط للحنفية، وارد ضمن شروط القياس بينما ضمه الجمهور إلى شروط العلة، أو إلى مسائلها تحت عنوان التعليل بالعلة القاصرة، فاشتراط الحنفية في وصف الأصل أي العلة المتعدية، يفهم منه عدم جواز التعليل بالعلة القاصرة، والعلة القاصرة هي التي لا تتعدى كل النص، فبعض الأوصاف تبين وجودها في الأصل والفرع، فهي متعددة، فلا يقتصر وجودها على محل النص، بل تتعداه إلى الفرع، وبعض الأوصاف يقتصر وجودها على الأصل ومحل النص، فهي العلة القاصرة كما يصطلح عليها معظم الأصوليين أو العلة الواقة، كما يصطلح عليها الشيرازي والبايجي، ومثال القاصرة بقلل حرمة الربا في النقدين بالتمنية، وتعليل لإباحة الفطر والقصر بالسفر. ر: جنان القديمت (دراسات في القياس الأصولي): (ص ١٠٨).

الشرائع بالقياس أم لا؟ فاعلم أن لا خلاف في أن إثبات أصول الشريعة الطاهرة بالقياس لا يجوز، كالصلاة والصوم، فعلى هذا لا يجوز إثبات صلاة سادسة بالقياس، وذلك لأنه أخذ علينا التطرق إليها بالأدلة المعلومة؛ ولأن الأمة أجمعت على أنه لا مجال للقياس فيها؛ ولأننا قد ذكرنا ذلك في الفرع الثالث من الفروع السبعة، ثم اختلفوا في ما سوى ذلك من الشرعيات كالكفارات والمقادير وغير ذلك والخلاف بينهم راجع الحقيقة إلى أنه هل في الشريعة جملة من المسائل سوى ما ذكرنا، نعلم أنه لا يجوز أن تدل دلالة على علل أحكامها، فيمتنع استعمال القياس فيها في الجملة، أم ليس في الشريعة ذلك، بل ينبغي أن تستقرى المسائل مسألة مسألة. قال رضي الله عنه: والأولى هو استقراؤها مسألة مسألة، فما لم تدل على علته دلالة لم يستعمل فيه القياس وما دلت على علته دلالة استعمل فيه القياس والكفارات والتقديرات كالنصب، وما جرى مجراها يجوز أن يدل دلالة على علة الحكم فيها، فلا يجوز المنع من إثبات الأحكام فيها بالقياس على الإطلاق، وليس لمن منع من إثبات الكفارات بالقياس أن يجريها مجرى الحدود، من حيث كانت عقوبات، وذلك لأنها ليست بعقوبات محضة، ولذلك أمرنا بإيقاعها على وجه القرية، والعبادة وبعد فالمخالف يسوي في المنع من إثباتها قياماً بين ما يجري منها مجرى العقوبات، وبين ما لا يجري مجراها، وأيضاً فقد أثبتوا على الأكل متعمداً في رمضان الكفارة وهي جارية مجرى العقوبات،

لا خلاف في أن إثبات أصول الشريعة الطاهرة بالقياس لا يجوز، كالصلاة والصوم، فلا يجوز إثبات صلاة سادسة بالقياس.

فما لم تدل على علته دلالة لم يستعمل فيه القياس.

وليس لمن منع من إثبات الكفارات بالقياس أن يجريها مجرى الحدود، من حيث كانت عقوبات.

فإنهم إنما أثبتوها اعتباراً بالجماع، وسلوكوا في ذلك مسلك التعليل.

وقول أبي الحسن: أن ذلك ليس بقياس، وإنما هو استدلال^(١) على موضع الحكم؛ لأننا نحتاج إلى الاستدلال لنعلم أن الجماع يختص بخصوص، ولا يحتاج إلى استدلال لنعلم أن البر مكيل، فلا يصح؛ لأن حاجته إلى ذلك الاستدلال لا يخرجها عن أن يكون قد سلك التعليل بهذه الأوصاف، وأجرى حكمها معها أو هذه هي صورة القياس،

(١) الاستدلال في اللغة: استعمال من الدلالة بالتفكر في حال المنظور فيه على سبيل هو طلب الدليل عند أهل القدرة على النظر، وهم المجتهدون، فيستعينون بالتفكر بالذكر مستطعين لدلالة بيان السلة له، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٤]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٥٢]، أي ليستعين أهل القدرة على المعرفة بالتلقي الفكري عن طريق الإدراك، أو بالاستنباط وصولاً إلى اليقين، والانتظام بنظام الإسلام في الحياة.

قال الشافعي رحمه الله: استعينوا على الاستنباط بالفكر، فيحتاج الفقيه في إصدار الحكم الشرعي، وإنتاج المتفق حين تلقاه للحكم تلقياً فكرياً إلى إدراك النصوص المتعلقة بموضوع النظر والاستدلال ليؤدي إلى المطلوب من تصديق أو تسليم يفيد أن القطع أو الجزم أو يفيد أن غلبة الظن على صفة قناعة وثقة بالحكم بتحويل الفكرة في الذهن من صفة معلومات مجردة ذات طابع شخصي إلى صفة قناعة فكرية عن طريق الدليل والبرهان، والحجة بما يثبت حكماً أو ينفي ضده.

فمؤدي النظر والاستدلال واحد يتأني بهما التصديق أو التسليم، فكما أن النظر هو الفكر بما جال في الذهن من حال المنظور فيه؛ ليؤدي إلى المطلوب بالحكم عليه، فكذلك يتأني بالاستدلال إصدار الحكم على الواقع مع معرفة طريقة التعامل معه بمشروعية الدليل أو البرهان وإقامة الحجة، أي بمعرفة كيفية إخراج المقصود من المطلوب الخبري إلى حيز الفهم والفطنة على وجه يراود شرعاً.

ر: المحلى «توضيح المشكلات من كتاب الورقات»: (ص ١٢٠، ١٢١).

وبعد فإن كثيراً من المقاييس لا يعلم ثبوت علته في أصله ضرورة، وهو ما كانت علته حكماً شرعياً على أن ما افتقر فيه إلى الاستدلال هو أخفى مما يعلم ضرورة، فإن لم تثبت الكفارة بالأجل فالأولى أن لا يثبت بالأخفى، فاما المقادير، فإنه يجوز إثباتها بالقياس؛ لأنه يمكن معرفة صحة العلة في ذلك نحو ما يقوله في ما لا يكال، مما أخرجت الأرض كالخضروات إن نصابها مقدر بمائتي درهم؛ لأنها أموال تجب فيها الصدقة، ولا نصاب لها في نفسها مقدر، فيجب أن يكون نصابها معتمداً بقيمتها ومقدراً بمائتي درهم قياساً على أموال التجارة، فإنها وإنما وجب أن يكون نصابها معتبراً بقيمتها ومقدراً بمائتي درهم؛ لأنها أموال تجب فيها الصدقة، بدليل أن هذا الحكم يثبت بثبات هذه العلة ويزول بزوالها، ولذلك لو كان لها نصاب في نفسها لم يجب أن يعتبر نصابها بقيمتها.

وأما الشرط التاسع: وهو أن يكون الأصل قابلاً للتعليل: الشرط التاسع: وهو أن يكون الأصل قابلاً للتعليل. فاعلم أن هذا اللفظ يقال على ثلاثة معانٍ منها: أن لا يعد في المسائل العديمة النظر.

ومنها: أن لا يعلم بالشرع ما يدعى كونه فرعاً لفقد العلم بالعلة كالصلاة، والصوم، جملة وغيرهما من العبادات، وهذان القسمان قد سبقا.

الثالث: ألا تكون علة الأصل قاصرة فهو إذن ليس بأصل، إذ لا فرع ينقل إليه الحكم عنه وصار في الحكم كأنه لا علة له.

الشرط التاسع: وهو أن يكون الأصل قابلاً للتعليل.

وأما الشرط العاشر^(١):

وأما الشرط العاشر:

وهو أن يكون الأصل

باتياً غير منسوخ.

وهو أن يكون الأصل باتياً غير منسوخ؛ ولأن ذلك لو لم يجب لكان الحكم مبتدأ به غير مستمر بالقياس.

فصل: وقد اشترط بعضهم شروطاً، منها:

اشترط الجمهور:

أن تجمع الأمة على

تعليق الأصل.

أن تجمع الأمة على تعليق الأصل، أو يرد النص بذلك، ومنها: أن لا يكون حكمه ثابتاً بخبر وارد بخلاف قياس الأصول، ومنها: أن لا يكون فعلاً لرسول الله ﷺ.

أكثر الفقهاء

والمتكلمين ذهبوا إلى

أنه يصح القياس على

كل أصل.

أما الشرط الأول:

فاعلم أن أكثر الفقهاء والمتكلمين ذهبوا إلى أنه يصح القياس^(٢) على

(١) يشترط أن يكون حكم الأصل ثابتاً غير منسوخ ليتمكن المجتهد من القياس عليه؛ إذ أن نسخ الحكم دلالة من الشارع على عدم اعتباره.
ر: هذه المسألة في الشيرازي (اللمع): (١٠٠) والغزالي (شفاء العليل): (٦٣٥)،
والمستصفى: (٣٢٥/٢) والآمدي (الأحكام): (١٧٣/٣) و(مختصر ابن اللحام): (١٤٢)
والأبيي (شرح المفيد): (٣٢٥/٢) والتلجسائي (مفتاح الوصول): (١٣٠) وابن النجار
(الكوكب النير): (١٨/٤) والزركشي (البحر المحيط): (٨١/٥) وابن أمير الحاج (التقرير
والتحجير): (١٣١/٣).

(٢) ذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين إلى أن القياس يصح على كل أصل سواء ورد النص على القياس عليه بعبارة أو لم يرد، وسواء اتفقوا على تعليقه أم لم يتفقوا على ذلك، وحكى عن بشر المريسي المنع من القياس على أصل إلا أن تجمع الأمة على تعليقه، وقال قوم: إنه يجب أن ينص لنا على وجوب القياس عليه، واختارنا هو الأول، والذي يدل على صحته وجهان:
أحدهما: أن التعمد بالقياس إذا ورد على الإطلاق وجب استعماله في كل أصل يصح =

كل أصل، سواء ورد النص على القياس عليه بعينه، أو لم يرد، وسواء اتفقوا على تعليله ووجوب القياس عليه أو لم يتفقوا على ذلك، وحكى عن بشر المريسي^(١) المنع من القياس، على الأصل إلا بعد أن تجمع الأمة على تعليله، وعن قوله: أنه يجب أن ينص لنا على تعليله، واستدل في الكتاب على أنه لا اعتبار بذلك بأن الصحابة قد قاست على أصول لم يتقدمها إجماع على قياس تلك المسائل عليها، وقد قاس كل منهم على غير الأصل الذي قاس عليه غيره، ولا نص على أصل من تلك الأصول؛ لأنه لو نص لهم على ذلك لاحتج به بعضهم على بعض في وجوب القياس على ذلك الأصل؛ ولأنه إن كان الأصل قد نص على علته فقد بينا أن ذلك تعبد بالقياس عليه، وأنه لا يحتاج إلى زيادة تعبد وبيننا مثل ذلك في العلل المستنبطة. وقلنا: إن العقل يقتضي القياس بها على الأصل كالأمارات العقلية.

القياس عليه وإلا أدى إلى حصره بغير دلالة ولا يجوز، وأما الوجه الثاني: فإجماع الصحابة على استعمال طريقة القياس على أصول لم يرد عليها نص، ولا أجمع على تعليلها.
ر: (صفحة الاختيار): (٣٠٩-٣١٠).

(١) بشر بن عياض المريسي (٢١٨/٣٣٨ هـ): هو أبو عبد الرحمن بشر بن عياض المريسي الفقيه الحنفي المتكلم، هو من موالى زيد بن الخطاب، أخذ الفقه من أبي يوسف، إلا أنه اشتغل بالكلام وجرّد القول بخلق القرآن وحكى عنه أقوال شنيعة، وكان مرجئاً وإليه تنسب فرقة المريسية. وكان يناظر الإمام الشافعي، وفاته عام مائتين وثمانية عشر للهجرة.

ر: ترجمته في: (وفيات الأعيان) ابن خلكان (١/١١٣) وفي (لسان الميزان): (٢/٣٧) و(ميزان الاعتدال): (١/٣٢٢).

وقد قاس كل منهم على غير الأصل الذي قاس عليه غيره، ولا نص على أصل من تلك الأصول.

وأما الشرط الثاني: وهو أن لا يكون حكمه ثابتاً بخبر وارد بخلاف قياس^(١) الأصول

أن لا يكون حكمه
ثابتاً بخبر وارد بخلاف
قياس الأصول.

فقد اشترطه إمامنا أبو الحسين المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني عليه السلام، وذهب أبو الحسن، وأبو عبد الله إلى أنه لا يجوز القياس عليه إلا في ثلاثة مواضع:

أبو الحسن، وأبو
عبد الله إلى أنه لا يجوز
القياس عليه إلا في
ثلاثة مواضع

أحدها: أن يرد معللاً كما روى في الهرة: «إنها من الطوافين عليكم والطوافات»^(٢).

وثانيها: أن يحصل الاتفاق على تعليقه وإن اختلف في علته.

(١) الخبر إذا ورد بخلاف قياس الأصول، فقد حكى شيخنا رحمه الله تعالى اختلاف الناس في ذلك، فمنهم من قال: يجوز القياس عليه على أي وجه ورد، وهم الشافعية وجماعة من الحنفية، وهو ملحق أبي علي، وأبي هاشم، وقال به القاضي في بعض المواضع واختاره السيد أبو طالب عليه السلام، وذهب السيد الإمام المؤيد بالله عليه السلام إلى أنه لا يجوز القياس عليه، وذهب أبو عبد الله وأبو الحسين إلى أنه لا يجوز القياس عليه إلا في ثلاثة مواضع: أحدها: أن يرد معللاً ما روي في الهرة: «إنها ليست بتنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات».

والثاني: أن يحصل الاتفاق على تعليقه وإن اختلف في علته
وثالثها: أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقاً للقياس على بعض الأصول، وإن كان مخالفاً للقياس على أصول أخرى.

ر: المنصور بالله، عبد الله بن هزة (صفحة الاختيار): (٣٢٤-٣٢٥).

(٢) إنها ليست بتنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات ... مالك والشافعي والترمذي وغيرهم من أصحاب السنن عن أبي قتادة مرفوعاً، وأصل الحديث أن رسول الله ﷺ كان يمتنع عن دخول منزل فيه كلب، فقليل له: إنك تدخل يا رسول الله على قوم عندكم هرة فقال عليه الصلاة والسلام: «إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم» سنن الترمذي: (٦٣/١) والموطأ: (٦٣/١) ومستد الشافعي: (ص ٩) وتلخيص الحبير: (٢٥/١).

وثالثها: أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقاً للقياس في بعض
الأصول، وإن كان مخالفاً للقياس على أصول أخرى.

محمد بن شجاع
الثلجي: الخبر الوارد
بمخلاف قياس الأصول
... لم يميز القياس عليه.

وقال محمد بن شجاع الثلجي^(١): إذا كان الخبر الوارد بخلاف

قياس^(٢) الأصول غير مقطوع به، لم يميز القياس عليه، فافتضى قوله هذا
أنه يجوز أن يكون مذهبه أنه إذا كان مقطوعاً به جاز القياس عليه. وذكر
قاضي القضاة في بعض المواضع وأبو الحسين: أنه إذا كان مقطوعاً به جاز
القياس عليه.

قاضي القضاة وأبو
الحسين: أنه إذا كان
مقطوعاً به جاز
القياس عليه.

(١) هو: محمد بن شجاع (ت ٢٦٧هـ) أبو عبد الله الثلجي، فقيه حنفي أصله من بغداد، كان فقيه
العراق في وقته والمقدم في الفقه والحديث مع ورع وعبادة وكان يميل إلى الاعتزال، مات فجأة
سنة مائتين وسبعة وستين هجرية، ساجداً في صلاة العصر.
من آثاره تصحيح الآثار، وكتاب النوادر، وكتاب المضاربة في الفقه الحنفي.
ر: تذكرة الحفاظ: (٢/ ٢٦٩) والفوائد البهية: (١٧١)، الأعلام: (٧/ ٢٨) حاشية الزركشي
(البحر المحيط): (٧/ ١٢٠).

(٢) وأحدها: أن تكون الأمة مجمعة على تعليل ما ورد به الخبر، وإن اختلفوا في علته، وأحدها:
أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقاً للقياس على بعض الأصول، وإن كان مخالفاً
للقياس على أصول أخرى، كالخبر بالتحالف في المتبايعين إذا اختلفا فإنه بخلاف قياس
الأصول، وقياس عليه الإجازات؛ لأن قياسها موافق لقياس آخر من قياس الأصول وهو أنه
تملك على الغير، فالقول فيه وذلك أنه إذا كان في الشرع أصل يبيح هذا القياس وأصل
يحظره، وكان الأصل جواز القياس وجب القياس.

وقد أجاز الشيخ أبو الحسن رضي الله عنه القياس على خبر الواحد المخصص للعموم، وقال
محمد بن شجاع الثلجي رحمه الله: إذا كان الخبر الواحد بخلاف قياس الأصول غير مقطوع به
لم يميز القياس عليه، فافتضى قوله هذا أنه يجوز أن يكون مذهبه أنه إذا كان الخبر مقطوعاً به
جاز القياس عليه.

ر: أبو الحسين البصري (المعتمد): (٢/ ٢٩٢).

القياس عليه، وإن لم يكن مقطوعاً به ولم تكن ثابتة بالنص ولا تنبيه نص
لم يميز القياس عليه، وإن كانت علته ثابتة بنص، أو تنبيه نص، فقد اختلفا
في ذلك، فذهب قاضي القضاة إلى أنه يجوز القياس عليه كما يجوز
القياس على سائر الأصول، وذهب أبو الحسين إلى أن ذلك موضع
الاجتهاد، فهؤلاء على اختلافهم فريق.

وقال فريق آخر: وهم أصحاب الشافعي، وجماعة من الحنفية، وأبو
علي، وأبو هاشم، والقاضي في موضع آخر: يقاس عليه مطلقاً، وذلك هو
اختيار السيد الإمام أبي طالب عليه السلام، واعتمده رضي الله عنه في
الكتاب، واستدل على ذلك بأنه إنما جاز القياس على سائر الأصول
لكونها طرقاً شرعية واجبة الاتباع معروفة الوجه التي لأجلها ثبتت
أحكامها، وقد شاركها هذا الخبر في ذلك، فيجب أن يشاركها في جواز
القياس عليه، يوضحه أنه إذا كان عموم الكتاب لا يمنع القياس على
مخصصه، وإن كان خبر واحد بالاتفاق، فبأن لا يمنع القياس على العموم
من القياس على أصل آخر يخالف العموم أولى؛ لأن العموم أقوى من
القياس على العموم، وإذا صح ذلك وجب أن يرجع المجتهد إلى الترجيح
بين القياسين المتعارضين أعني قياس الأصول والقياس على هذا الخبر،
فأيهما كان أرجح عمل به.

وإذا صح ذلك وجب
أن يرجع المجتهد إلى
الترجيح بين القياسين
المتعارضين أعني قياس
الأصول والقياس
على هذا الخبر، فأيهما
كان أرجح عمل به.

فإن قيل: هذا الكلام يشعر بأنه رضي الله عنه كان يكل ذلك إلى ما
يقوى للمجتهد، وهو قول وحده.

قلنا: إن ما هذا حاله لا يتحقق مذهباً في المسألة، فإن الاجتهاد محكم في مسائل لا تخص من باب الأصول، وإليه ينتهي الناظر، وبه يمضي الحكم في الحوادث الشرعية، وإنما الذي نعهده مذهباً في ذلك أنه هل يدخل في آئسة الشرع أم لا؟ فهذا هو القول الفصل في ذلك، جائز بعد أن يعد هذا المعد أن يقوى للمجتهد على غيره فيؤثره، وأن يضعف عند آخر برجحان ما هو أقوى منه، فيتركه، فلاحظ هذا الأصل فإنه كثيراً ما يعرض له شجون في مسائل من فن الأصول.

أن لا يكون نملاً
لرسول الله ﷺ

وأما الشرط الثالث: وهو أن لا يكون فعلاً لرسول الله ﷺ

فرمما مر «للشفعوية» وصورته أن يقال: عقد، فتكاح، فصح بلفظ الهبة، دليله نكاح (ميمونة الهلالية)^(١) أو أم شريك الدوسنة) فيقول الشفعوي: هذا قياس على فعل صاحب الشرع وحكمه يسقط بموته، وهذا خطأ، فإن حكمه باقٍ ما لم ينسخ. ولو قال المعارض بدلاً من ذلك هذا من قبيل ما عدل به عن سير القياس، إذ هو خاصة له ﷺ لكان أقرب، إلا أن لنا أن نقول الخاصة وجه آخر.

(١) ميمونة: أم المؤمنين بنت الحارث بن حزن الهلالية تزوجها النبي ﷺ نسماها ميمونة بعد أن كان اسمها برة، وذلك سنة سبع إثر رجوعه من عمرة القضاء (ت ٦٧١ هـ / ٦٧١ م).

ر: ترجمتها في ابن الأثير (أسد الغاية): (٢/ ٢٧٣) والعلوي (السمط الثمين): (١١٣-١١٦) مسند أحمد (٦/ ٣٢٩) ابن النجار (الكوكب المنير): (٣/ ١٧٧).

فصل: وأما الركن الثاني

وأما الركن الثاني:
وهو الفرع: فله
شروط ستة.

وهو الفرع، فله شروط:

أحدها: أن لا يكون منصوباً عليه.

وثانيها: قيام علة الأصل فيه.

وثالثها: أن لا تتفاوت حال الأصل والفرع.

ورابعها: أن لا يثبت بها خلاف حكمها في الأصل.

وخامسها: أن لا يتأخر حكم الأصل عنه على خلاف.

وسادسها: أن يتحد موضوعهما على خلاف.

الشرط الأول^(١):

الشرط الأول: ثبوت
حكمه بالنص يفنيه
عن القياس.

فاعلم أن ثبوت حكمه بالنص يفنيه عن القياس، فأما متى كان
طريق ثبوت الأصل غير ثبوت طريق الفرع فجاز أن يقاس عليه الفرع
تأكيداً وإن تناوله نص على حياله.

وأما الشرط الأول: وهو قيام علة حكم الأصل^(٢) فيه، فاعلم أن

(١) الشرط الأول: أن يكون خالياً عن معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضت علة القياس على رأي
الفاقلين بجواز تخصيص العلة ليكون القياس ميتاً. ر: الأمدى (الإحكام): (٣-٤-٧٣).

(٢) قال الأصهباني: ولا يشترط في علة الأصل كون حكم الأصل مقطوعاً بجواز القياس على
أصل شرع حكمه بدليل ظني الحكم؛ لأنه يفيد ظني الحكم في الفرع والعمل بالظن واجب،
ولا يشترط أيضاً في علة الأصل انتفاء مخالفة مذهب الصحابي لجواز أن يكون مذهب =

القائس قد يعلل الفرع بأوصاف لا يسلم خصمه وجودها في الفرع، فيكون له أن ينازعه في ذلك وقد لا يسلم وجودها في بعض الفرع، فمنع القائس عن قياس جميع الفرع، بتلك العلة، فإن رام القائس أن يقيس ما وجدت فيه العلة خاصة جاز إذا أمكن أن يكون بعض ذلك الفرع معللاً دون بعض، وقد يعلل القائس الأصل بعلة لا توجد في الأصل عند خصمه، أو لا توجد في بعضه فله أن يمنعه من رد الفرع إلى جميع ذلك الأصل، فإن رده إلى الموضع الذي وجدت فيه تلك العلة جاز ذلك، إلا أن يمنع مانع من تعليل بعض الأصل دون بعض، وذلك كمنع أصحاب الشافعي من قياس الجص على البر بعلة أنه مكيل بقولهم: إن علة تحريم التفاضل في البر هي علة واحدة شائعة في جميع البر والكيل غير شائع في جميع البر؛ لأن الحبة والحبتين لا يتأتى فيهما الكيل، وأصحابنا يتفضلون عن ذلك بأن المحرم من البر علته واحدة وهي الكيل، إلا أن المحرم هو ما يتأتى فيه الكيل دون ما لا يتأتى فيه الكيل؛ لأن النبي ﷺ نهى عن بيع البر بالبر إلا كيلاً بكيل، فأجاز بالكيل ما منع منه بغير كيل، والذي يجوز

القائس قد يعلل الفرع بأوصاف لا يسلم خصمه وجودها في الفرع....

وقد يعلل القائس الأصل بعلة لا توجد في الأصل عند خصمه، أو لا توجد في بعضه فله أن يمنعه من رد الفرع إلى جميع ذلك الأصل.

الصحابي مستنداً إلى علة مستنبطة، فلا بدفع ظن العلية فيما حصل علة للأصل، ولا يشترط أيضاً في علة الأصل القطع بوجودها في الفرع؛ لأنه يكفي الظن وعدم اشتراط هذه الثلاثة في علة الأصل على المذهب المختار، ولا يشترط أيضاً في علة الأصل نفي معارضة العلة في الأصل والفرع. قيل هذا على خلاف ما تقدم من أن نفي المعارض في الأصل فقط، وهاعنا لم يشترط نفي المعارض في الأصل والفرع معاً في علة الأصل مطلقاً فلا يكون مخالفاً له، واختلفوا فيما إذا كانت العلة لا تنفاه الحكم وجود مانع كعدم في وجوب القصاص على الأب لوجود المانع، أو عدم شرط كعدم وجوب الرجم لعدم الإحصان الذي هو شرط وجوب الرجم. ر: الأصبهاني (بيان المختصر): (٧١٩/٢).

بيعه إذا تساوى في الكيل هو ما يتأتى فيه الكيل فيجب أن يكون ما يتأتى
فيه الكيل هو ما يحرم بيعه إذا تفاضل في الكيل.

وأما الشرط الثاني^(١): وهو أن لا يتفاوت حال الأصل، والفرع
فنعي بذلك ألا يكون الحكم في أحدهما مخالفاً للحكم في الآخر ووجهه
أن القياس اعتبار فرع بأصل في ثبوت مثل حكمه، فمتى أثبتنا في الفرع
خلاف حكم الأصل، عاد ذلك على كونه قياساً بالنقص. مثاله قول
بعضهم شرع في صلاة الخسوف الجماعة فليشرع فيها زيادة ركوع كصلاة
الجمعة زيد فيها الخطبة.

وأما الشرط الثالث^(٢): وهو أن لا يثبت بها خلاف حكمها في
بعضهم شرع في صلاة
الخسوف الجماعة.

(١) الشرط الثاني: أن تكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعة الأصل، أما في عينها كتمليل تحريم
شرب النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر، أو في جنسها كتمليل وجوب القصاص في
الأطراف بجامع الجناية المشتركة بين القلع والقتل؛ لأن القياس على ما تقدم إنما هو تعدية
حكم الأصل إلى الفرع بواسطة علة الأصل؛ فإذا لم تكن علة الفرع مشاركة لها في صفة عمومها
ولا خصوصها علة الأصل في الفرع، فلا يمكن تعدية حكم الأصل إلى الفرع.

ر: (الإحكام) للأمدى (٣-٤/٢٧٣) والغزالي (المستصفى): (٢/١٥٣).

(٢) الشرط الثالث: أن يكون الحكم في الفرع مائلاً لحكم الأصل في عينه كوجوب القصاص في
النفس المشترك بين المقتل والمحدد أو جنسه، كإثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياساً
على إثبات الولاية في ماؤها، فإن المشترك بينهما إنما هو جنس الولاية لا عينها، ولو لم يكن
كذلك لكان القياس باطلاً، وذلك لأن شرع الأحكام لم يكن مطلوباً لذاته، بل لما يقضي إليه
من مقاصد العباد، وسواء ظهر المقصود أم لم يظهر، فإن كان حكم الفرع مائلاً لحكم الأصل
علمنا أن ما يحصل به من المقصود مثل ما يحصل من حكم الأصل فسرورة اتحاد الوسيلة
فيجب إثباته.

ر: الأمدى (الإحكام): (٣-٤/٢٧٣) والغزالي (المستصفى): (٢/١٥٣، ١٥٤).

الأصل، فظاهر لمثل ما قلنا ولكن ذلك في قياس الطرد، فاما قياس العكس فهو كذلك.

وأما الشرط الرابع^(١): وهو أن لا يتأخر حكم الأصل عنه فقد اختلفوا فيه فمنهم من شرطه، من حيث كان ممتنعاً أن يكون شرط ما تقدم وجوبه مستفاداً عما تأخر وجوبه؛ لأن الدليل تأخر عن المدلول عليه، ولا يجوز ذلك، وقد كلفنا العلم بالمدلول عليه قبل حصول الدليل؛ لأن ذلك يكون تكليفاً بما لا يمكن.

وقد كلفنا العلم بالمدلول عليه قبل حصول الدليل.

وقال رضي الله عنه: والأولى أن يفصل القول في ذلك، فيقال: إن الفرع إذا تقدم حكمه ولم يدل على ثبوت حكمه إلا القياس على ذلك الأصل فإنه لا يصح ذلك القياس؛ لأنه لا يجوز أن لا يكون لنا على الحكم الذي تعبدنا به دليل في الحال، وإن دل على حكم الفرع دليل متقدم سوى القياس، لم يبطل دليل القياس؛ لأنه لا يجوز أن يدلنا الله على الحكم بأدلة مترادفة.

المعجزات تتواتر بعد المعجزة الحاصلة عقب دعوى النبوة.

ألا ترى أن المعجزات تتواتر بعد المعجزة الحاصلة عقب دعوى

(١) الشرط الرابع: أن يكون الحكم في الفرع مما ثبتت جملة بالنسب وإن لم يثبت تفصيله، وهذا ذكره أبو هاشم، وقال: لولا أن الشرع ورد بمبررات الجد جملة لما نظرت الصحابة في توريث الجد مع الأخوة، وهذا فاسد؛ لأنهم فاسوا قوله: أنت علي حرام على الظهار، والطلاق، واليمين/ ولو لم يكن قد ورد فيه حكم لا على العموم ولا على الخصوص، بل الحكم إذا ثبت في الأصل بعلّة تعدّي بتعدّي العلة كيفما كان.

ر: الغزالي (المستصفى): (١٤٥/٢) الأمدى (الأحكام): (٢٧٦/٤-٣).

التوبة، ومثال المسألة قياساً للوضوء على التيمم في وجوب اشتراط النية فيه، وذلك أن الوضوء وجب بمكة والتيمم وجب بعد الهجرة.

وأما الشرط الخامس^(١)؛ وهو أن يكون موضوعهما واحداً من الأصل والفرع

فقد حكى ذلك عن بعض أهل العلم، وكان رضي الله عنه لا يشترط ذلك، ويمثل، إلا أن علة القياس متى حصلت في الفرع حسب ثبوتها في الأصل وجب أن يقضي بالتسوية بين الفرع والأصل، وإن اختلفا في التغليظ والتخفيف من وجه آخر، وقد فصلنا القول فيه في «الشرح» ومثال المسألة أن يكون الأصل مبنياً على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين، ويكون الفرع مبنياً على التخفيف كالتييمم والمسح على الخفين، ويروم القائل أن يثبت في الفرع حكماً مغلطاً أو يكون الأصل مبنياً على التخفيف كالتييمم والمسح على الخفين، ويكون الفرع مبنياً على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين، ويروم القائل أن يثبت في الفرع حكماً مخففاً.

ومثال المسألة أن يكون
الأصل مبنياً على
التغليظ كالوضوء
وغسل الرجلين.

(١) الشرط الخامس: أن لا يكون الفرع منصوباً عليه، فإنه إنما يثبت الحكم بقياس أصل آخر، فيما لا نص فيه.

فإن قيل: فلم يثبت كفارة الظهار على كفارة القتل في الرقة المؤتمنة، والظهار أيضاً منصوص عليه، واسم الرقة يشمل الكافرة؟ قلنا: اسم الرقة ليس نصاً في أجزاء الكافرة، لكنه ظاهر فيه، كما في المعية، وعلة اشتراط الإيمان في كفارة القتل عرفنا تخصيص عموم آية الظهار فخرج عن أن يكون أجزاء الكافرة منصوباً عليه، فغلطنا حكمه بالقياس لذلك.

ر: الغزالي (المستصفى): (٢/ ١٥٤) الأمدى (الإحكام): (٣- ٤/ ٢٧٦).

فصل: وأما الركن الثالث: وهو الحكم

الحكم له ثلاثة شروط

فله ثلاثة شروط:

أحدها: أن يتناول النص في الأصل، وخالفه النص في الأصل.

أحدها: أن يتناول النص في الأصل، هذا عند أبي هاشم، وخالفه الجمهور، واستدل في الكتاب خلافه بوجوه:

أحدها: أن الدليل العقلي لم يفصل بعد قيام الأمانة بين ما ورد النص على ثبوت أصله، كميّرات الأخ وبين ما ليس كذلك.

وثانيها: قاسوا مسألة الحرام ولم يتقدم فيها نص.

وثانيها: أن الصحابة قاسوا مسألة الحرام ولم يتقدم فيها نص، واموا تفصيله، بل كانوا بمقاييسهم يثبتون أصل الحكم، وكذا كناية الطلاق، وقد قاس مثبتو القياس الأرز على البر، ولم يتقدمه النص على تحريم التفاضل فيه على الجملة.

وثالثها: أن القياس دليل شرعي.

وثالثها: أن القياس دليل شرعي، فيجب استعماله، ما أمكن إلا لمانع، ولا مانع.

وثانيها: أن يكون شرعياً، فأما الحكم العقلي فهو خارج عما نحن نحن فيه.

وثانيها: أن يكون شرعياً، فأما الحكم العقلي فهو خارج عما نحن نحن فيه؛ لأن كلامنا في القياس الشرعي دون غيره، وكذلك القياس اللغوي، فإنه لا اعتبار به في هذا الباب، وذلك نحو أن نحري على النبيذ اسم الخمر، ثم نحكم عليه بالتحريم تبعاً لذلك، وهذا على الخلاف في أنه هل يجوز إثبات الأسماء بالقياس أم لا^(١)؟ فمنهم من يجوز ذلك وهو

هل يجوز إثبات الأسماء بالقياس أم لا؟

(١) اختلف أهل العلم في أنه هل يجوز إثبات الأسماء بالقياس أم لا؟ فمنهم من جوزه مطلقاً، وذلك قول جماعة من أصحاب الشافعي، منهم أبو العباس بن سريج، ومنهم من منع من

أبو العباس بن سريج^(١) من أصحاب الشافعي، فإنه كان يثبت الشفعة تركة بالقياس، ويجري عليها أحكام التركات بآيات الموارث، وكالنيذ والخمر، والظاهر من قول الحنفية المنع من ذلك على الإطلاق. ومنهم من فصل القول فيه، فقال: إنه لا يجوز إثبات الأسماء اللغوية ابتداء بالقياس على الإطلاق، وإنما الذي يجوز من ذلك هو أن يضع واضع اللغة اسماً على مسمى لكونه على صفة، فمتى علمنا مسمى على كمال تلك الصفة أجرنا عليه ذلك الاسم بالقياس، وهذا هو قول القاضي، وأبي الحسين، واعتمده رضي الله عنه في الكتاب، وينبغي أن نتكلم في موضعين:

أحدهما: أن ابتداء الأسماء ووضعها على المسميات بمحصول معظم صفات الأصل لا يجوز.

ذلك على الإطلاق، وذلك طريقة أصحاب أبي حنيفة، ومنهم من فصل القول في ذلك، فقال: لا يجب ابتداء الأسماء بالقياس، فاما إذا علم أن أهل اللغة وضعوا اسماً لمعنى أو صفة ولم يخصوا به نوعاً أو جنساً، ثم وجد ذلك المعنى في موضع آخر جاز أن يقاس عليه ولا يجوز إثبات الاسم اللغوي، قياساً على الشرعي، وذلك هو قول جماعة من المتكلمين منهم القاضي، وأبو رشيد، وأبو الحسين البصري، واختار السيد أبي طالب عليه السلام، وشيخنا رحمه الله يذهب إليه، ونحن نختاره. ر: عبد الله بن حمزة (صفوة الاختيار): (١٣١)، (١٣٢).

(١) ابن سريج (ت ٣٠٦هـ/ ٩١٨م) هو: أحمد بن عمر بن سريج البغدادي أبو العباس الفقيه الأصولي المتكلم شيخ الشافعية في عصره، صاحب المؤلفات الحسان، توفي رحمه الله سنة ثلاثمائة وست للهجرة.

ر: ترجمته في: (تهذيب الأسماء واللغات): (٢/ ٢٥)، السبكي (طبقات الشافعية): (٢١/ ٣)، ابن خلكان (وفيات الأعيان): (١/ ٤٩)، شذرات الذهب: (٢/ ٢٤٧)، المنتظم: (٦/ ٢٤٧). الفتاح المبين (١/ ١٦٥).

إنه لا يجوز إثبات
الأسماء اللغوية
بالقياس على الإطلا

أحدهما: أن ابتداء
الأسماء ووضعها
على المسميات بمحصول
معظم صفات الأصل
لا يجوز.

وثانيها: أن ذلك يجوز متى علمت الصفة التي هي عرض المسمين على الكمال والتمام.

وثانيها: أن ذلك يجوز متى علمت الصفة التي هي عرض المسمين على الكمال والتمام.

أما الموضع الأول: فالذي يدل عليه أن تسمية هذا الشيء المشار إليه بهذا الاسم على معنى أنه قد سم به أهل اللغة، إنما هو حكاية عن أهل اللغة، فليس يخلو، إما أن يعني بذلك أنهم سموا هذا الشيء بهذا الاسم وأجروه عليه كما سموا السبع المخصوص أسداً، وكما سموا هذه الشجرة نخلة. أو يعني بذلك أنهم لم يسموه، ولكن الوجه الذي لأجله سموا غيره بهذا الاسم حاصل في هذا الشيء فينبغي أن يسمي هذا الشيء بذلك الاسم بحصول غرض واضح الاسم، وهذا صورة القياس، فإن عني به الأول فمجرد الدعوى على أهل اللسان، وبعد فإن ذلك لو صح لأغناه عن القياس، وإن عني به الثاني فذلك صحيح لو ثبت أن ماله ولأجله واضح أصل اللغة، ذلك الاسم على مسماه الذي هو ظاهر في إفادته، حاصل في هذا الشيء، ولكن ذلك غير مسلم، فإن الاسم لا يكفي في وقوعه على مسماه معظم صفة المسمى وغرض المسمى، بل لا بد من مراعاة خصوصية المسمى، كما لا يجري البلق على غير الخيل، وإن حصل سواد وبياض لما لم يحصل كمال صفة المسمى، ثم يدل على أن إثبات الأسماء بالقياس الشرعي^(١) لا يجوز لأن اللغة أسبق من

إن الاسم لا يكفي في وقوعه على مسماه معظم صفة المسمى وغرض المسمى، بل لا بد من مراعاة خصوصية المسمى.

(١) فاما إثبات الأسماء بالأقضية الشرعية لإثبات الشرعية فذلك لا يجوز؛ لأن اللغة متقدمة على الشرع، فلم يأت الشرع إلا بعد تقررهما، بل لم يتوصل إلى معرفة الأسماء الشرعية إلا بعد

الشرع، ولتقدم اللغة خاطبنا الله تعالى بها، فلا يجوز إثبات أسمائها بأمور طارئة، وبعد فقد ثبت أن أمارات جميع العلل الشرعية تتعلق بالأحكام، ولا تتعلق بالأسماء اللغوية، وبعد فإن أبا العباس، إما أن يحيل إثبات الحكم بالقياس، فذلك أثبت به الاسم ثم علق عليه الحكم، وإما أن يجعل القياس طريقاً لثبوت الاسم كالحكم، فإن أراد الأول فهو باطل؛ لأن أكثر المسائل إنما تعلل فيها أحكامها دون أسمائها، والأمارات إنما تدل على أن لبعض أوصاف الأصل تأثيراً في الحكم لا في الاسم.

أكثر المسائل إنما تعلل فيها أحكامها دون أسمائها

ألا ترى أننا نلعل تحريم التفاضل في البر لكونه مكيفاً لا بكونه مسمى بأنه بر، والأمانة تدل على أن للكيل أو للطعم تأثيراً في تحريم التفاضل، لا في تسميته بأنه بر، ثم إننا نرد إليه الأوز ليثبت فيه حكمه، وهو تحريم التفاضل فيه في البيع، ولا نروم بقياسه عليه أن نسميه برأ. ونظائر ذلك كثير. وإن أراد الثاني: فلما أن يريد بالعلل العلل الشرعية، وبالأسماء الأسماء اللغوية لم يصح لما ذكرنا، وإن أراد أن الأسماء اللغوية قد ثبتت بقياس غير شرعي لم يمنع منه بكل حال.

والأمانة تدل على أن للكيل أو للطعم تأثيراً في تحريم التفاضل، لا في تسميته بأنه بر.

معرتها؛ لأن الله سبحانه خاطبنا بها، فلو أثبتناها بالأقضية الشرعية لكنا قد جعلنا القرع على ثبوت الشيء أصلاً فيه، وذلك لا يجوز كما لا يجوز أن نقيس البر على الأوز، في التحريم. ر: عبد الله بن حمزة (صفحة الاختيار): (٣٣٣).

وأما الموضوع الثاني: وهو الكلام في جواز
إثبات الأسماء^(١) اللغوية بالقياس

في جواز إثبات
الأسماء اللغوية
بالقياس.

متى علم كمال الوصف الذي هو غرض المسمين على الكمال
والتمام، فالذي يدل على ذلك أنا لا نعني به، إلا أنه متى كان يعلم أن
أهل اللغة سموا الأبيض الذي حضرهم بأنه أبيض لوجود البياض فيه
لعلمنا أنه متى انتفى عنه لم يسموه بذلك، ومهما وجد سموه. فمتى سمينا
ما غاب عنهم مما يحصل فيه البياض فقد قسنا على ما سموه مما
حضرهم، وهذا مما لا مدفع له، ولولا ذلك لارتفعت اللغة، إلا فيما كان
مشاهداً لهم كالأرض والسما، وهذا فاسد.

أن لا يكون الحكم بما
ورد التكليف به
بالحكم والأمانة
مقتونة.

والشرط الثالث: أن لا يكون الحكم مما ورد التكليف فيه بالعلم
والأمانة مظنونة؛ لأن القياس متى كان ظنياً لم نصل به إلى علم، فلو
كلفنا ذلك لكان تكليفاً لما لا يمكن وذلك لا يجوز.

(١) في إثبات الأسماء واللغات بالقياس، وكذلك يجوز عندنا إثبات الأسماء واللغات بالقياس
مثل تسمية اللواط زنا بالقياس على الزنا، وتسمية التبيد خمرأ بالقياس على الخمر، وتسمية
النباش سارقاً قياساً على السارق. قال: ومن أصحابنا من قال: لا يجوز ذلك، والأول أصح
وهو قول أبي العباس بن سريج، وأبي علي ابن أبي هريرة، وقد ذكرنا الخلاف ودليل
الوجهين في باب ماخذ الأسماء واللغات فأغنى عن الإعادة.
أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي (شرح اللمع): (٢/٧٩٦-٧٩٧).

فصل في العلة

فصل: وأما الركن الرابع: وهو العلة، فالكلام منه يقع في خمسة مواضع:

- أحدها: الكلام في حقيقة العلة، والمعلول، والمعلل، والسبب،
والشرط، والمحل، والركن، والفرق بينهما.
وثانيها: الكلام في طريق ثبوت العلة.
وثالثها: الكلام في خواصها وشروطها.
ورابعها: الكلام في تعارض وترجيح بعضها على بعض.
 وخامسها: الكلام في الطريق إلى صحتها، والعلم الفارق بين سقيمها
وقويمها.

أما الموضع الأول:

**فأعلم أن العلة^(١) في اللغة ما يتغير به المحل، ومن ذلك سمي
المرض علة، وفي العرف: عبارة عن الدواعي والصوارف**

العلة في اللغة ما
يتغير به المحل، ومن
ذلك سمي المرض
علة، وفي العرف
عبارة عن الدواعي
والصوارف.

وهي في الصوارف أغلب. وفي الشرط عبارة عن ما ينافي به الحكم
بطريقة النقل تحقيقاً أو تقديرأ. وقد ظهر تعارف القائسين بإجراء هذه
التسمية على الكل من مؤثر وغير مؤثر، ومما يثبت فيه العكس، ومما لا

(١) العلة: هي المغيرة يحملوها حكم الحال، ومنه سمي المرض علة؛ لأنه يحملوها بالشخص يتغير
حاله، ومنه سمي الجرح علة؛ لأن يحملوه بالجروح يتغير حكم الحال.

ر: (أصول السرغسي): (٣٠١/٢).

يثبت فيه وما يطرد، وتخصص على الخلاف، وإن كان الأولى بذلك ما كان ملازمة في طرفي الطرد والعكس، ثم كان مؤثراً، وما عداه أحق بأن يسمى علامة، والعرف حاكم، فالواجب النزول على حكمه.

وأما المعلول ^(١): فهو الحكم المنقول، وهو ما يختص بالفرع.

وأما المعلن: فالحكم الأصلي، وقد يطلق على الأصل بواسطته.

والعرف حاكم،
فالواجب النزول على
حكمه

وأما السبب: ففي اللسان يستعمل في الحبل، هذا هو الظاهر منه في الأصل. قال تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ﴾ [الحج: ١٥]، ثم يستعمل عرفاً في كل ما يتدرج به إلى أمر من الأمور، ويشير إلى الوضعين، قوله سبحانه: ﴿وَنَقَطَنتَ بِهِمُ الْأَسْبَابَ﴾ [البقرة: ١٦٦]، وفي عرف الفقهاء يستعمل في خمسة معانٍ:

السبب في اللسان
يستعمل في الحبل.
ويستعمل عرفاً في كل
ما يتدرج به على أمر
من الأمور. وفي عرف
الفقهاء: يستعمل
السبب في خمسة معانٍ.

أحدهما: ما يظهر فيه التكرار مما يكون علامة منفصلة عن محل الحكم، كروية الهلال بسبب وجوب الصوم، ومواقيت الصلاة أسباب لزومها.

وثانيها: المعنى المقابل للمباشرة، كما يقال في الحافر والمردى الأول، صاحب سبب، والثاني: مباشر. وحال العبد عن العبد مسبب والعبد مباشر للإيقاق.

(١) واختلف أصحابنا في المعلول فقال بعضهم: هي الأعيان التي يحملها الحكم كالتيذ والخمر، ومنهم من قال: إن المعلول هو الأحكام، مثل التحريم والتحليل لا الأعيان، فأما المعلول فهو الأصل. وأما المعلن له فهو الحكم، وأما المعلن فهو الناصب للعلل والمعلن هو المستدل بالعلل. ر: الشيرازي (شرح اللمع): (٢/ ٣٨٤).

وثالثها: العلة فإنهم قد يبرون عليها هذا الاسم، ولهذا يقولون: الزنا

سبب الجلد، والسرقة سبب القطع.

ورابعها: مستند العلة كاليمين سبب الكفارة، أي مستند من الحنث،

وإذا قلنا: إن الحنث سبب، فالمراد به العلة.

وخامسها: على العلة، فإنه قد يسمى بذلك كما يقال: إن الرمي

سبب القتل، هذا ذكره بعضهم قال: والجرح علة القتل، وهذا منه غلط،

فإنه الجرح هو القتل نفسه، إذ القتل ليس بأكثر من تخريب بنية الحي التي

معها تبطل حياته، وإنما يقال: إن الرمي سبب الجريمة من قود أو دية،

وهذا أيضاً فصل في الباب فلتجاوزوه.

العلة فإنهم قد يبرون
عليها هذا الاسم،
ولهذا يقولون: الزنا
سبب الجلد، والسرقة
سبب القطع، واليمين
سبب الكفارة كما
يقال: الرمي سبب
القتل.

وأما الشرط: فهو في
اللغة العلامة، ومنه
قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءَ
أَشْرَاطُهَا﴾ [معد: ١٨]،
ثم هو عند الفقهاء عبارة عما

يقف تأثير العلة عليه كالأحصان في الرجم، أو عما يقف وجود العلة

عليه، وهو الذي يعبرون عنه بأنه شرط العلة كالعقل في البيع، والولاية

في العقد، إذ لا بيع مع فقد الإرشاد، ولا نكاح من دون ولاية، فأما المحل

فهو شرط العلة بعينه، وربما جرى على ما يختص بالحكم الذي أثرت فيه

العلة، فأما ركن العلة، فالأظهر أن هذا إنما يستعمله من يرى أن العلة

عبارة عن كلية ما يقف عليه الحكم من المؤثر والشرط معاً، فيجعلهما

معاً كمال العلة، ويختص. ركنها بما نسميه نحن علة، ولهذا الملمخص تفصيل

قد أودعناه شرح هذا الكتاب، وقد فرق بين السبب والعلة بوجوه ثلاثة:

فأما المحل فهو شرط
العلة بعينه، وربما
جرى على ما يختص
بالحكم الذي أثرت فيه
العلة.

وقد فرق بين السبب
والعلة بوجوه ثلاثة.

أحدها: أن العلة لا يجب تكررها، والسبب ^(١) قد يجب تكرره،
 كإقرار بالربا.

يحب تكررها، والسبب
 قد يجب تكرره،

وثانيها: أن العلة تختص بالمعلل والسبب قد لا يختص به كزوال
 الشمس، أن السبب قد يشترك فيه جماعة ولا يشتركون في حكمه كزوال
 الشمس، فإنه يشترك فيه الحائض والطاهر، ولا يشتركان في لزوم
 الصلاة، وليس كذلك العلة، فإنه لا يجوز أن يشترك فيها جماعة، ولا
 يشتركون في حكمها.

وثانيها: أن العلة
 تختص بالمعلل والسبب
 قد لا يختص به كزوال
 الشمس.

قال رضي الله عنه: واعلم أن التفرقة بين العلة والسبب بهذا الوجه
 إنما يصح على رأي من يمنع من تخصيص العلة، فأما من يخير تخصيصها
 فلا يصح أن يفرق بينهما بذلك.

إن الشروط تنقسم،
 فمنها ما يكون شرعياً،
 وحكمه شرعياً.

واعلم: أن الشروط تنقسم، فمنها ما يكون شرعياً، وحكمه شرعياً،
 كستر العورة، واستقبال القبلة في صحة الصلاة.

(١) السبب: اسم لما يتوصل به إلى المقصود.

ثانياً: هو الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع علاقة على حكم شرعي، وهو مسببه
 بحيث يلزم وجوده وجود المسبب، ومن عدمه عدم المسبب.
 مثاله دلوك الشمس، فإنه سبب لوجوب صلاة العصر، فإذا وجد الدلوك كان ذلك علامة
 على وجوب صلاة العصر، وإذا انعدم الدلوك كان ذلك أيضاً علامة على عدم وجوب
 صلاة العصر.

ثالثاً: ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب أو وجود، لكنه يكون قد
 تحلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب، ويسمى سبباً حقيقياً.

ر: قطب مصطفى سائو: (معجم مصطلحات أصول الفقه): (ص ٢٢٨).

ومنها: ما يكون شرعياً وحكمه عقلياً. وذلك كشروط البيع؛ لأن وقوع الملك بالبيع معلوم بالعقل، كذا ذكره رحمه الله وفيه نظر. ويتميز الشرط عن^(١) العلة: بأن الشرط ليس بمؤثر في الحكم، بل إنما يظهر تأثير العلة عنده، والعلة هي مناطه؛ ولأن العلة تناسب الحكم أو في وجوه المناسبة كالزنا والرجم، ومثل ذلك لا يثبت في الشروط كالإحصان؛ ولأن الشرط قد لا يترتب عليه كلية، ما يصدر عن العلة، ولا كذلك يحصل في البيع الفاسد، إذا ضامه القبض، ولا يخل بذلك عدم الشرط الذي يصحبه صحة العقد، وكالقبض نفسه، فإنه شرط في التملك في هذه الصورة وعدمه لا يخل بالملك في العقد الصحيح بكل حال، ويتميز الشرط عن السبب بأن الشرط يناسب غالباً ما يقف عليه من الحكم، والسبب علامة محضة. إلا أن يفرض جواز كونه علة؛ ولأن الشرط يختص بمحل الحكم، وإلا فهو في حكم المختص، وليس كذلك السبب، وأما الحل فقد بينا أنه شرط العلة، وما تقف عليه العلة، لا يجوز أن يكون هو العلة.

وأما الركن^(٢) فالتحقيق أنه العلة فيما يعلق عليه الحكم، ويمكن أن

(١) وهو: ما لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، ولكنه يلزم من عدمه عدم المشروط. مثاله: الطهارة بالنسبة إلى الصلاة، فإن وجودها لا يلزم منه وجود الصلاة ولا عدمها؛ لأن المتطهر قد يصلي، وربما لا يصلي بخلاف عدم الطهارة فإنه يلزم عنه عدم صحة الصلاة شرعاً.

ثانياً: ما يضاف إليه الحكم عند وجوده، وجوداً إلا وجوباً.

ر: مصطفى سائو (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٢٤٤).

(٢) الركن: الأشياء التي يقف الحكم على وجودها خسة أقسام: العلة، ووصف العلة والسبب والشرط والركن، فالعلة هي المؤثرة في ثبوت الحكم عنها تأثير تام، ووصف العلة له نوع ..

ويتميز الشرط عن السبب بأن الشرط يناسب غالباً ما يقف عليه من الحكم، والسبب علامة محضة.

يقال: هو أقوى الوصفين في ذات الوصفين، كالإثبات مع النفي والإيجاب مع القبول.

وأما الموضوع الثاني: وهو الكلام في طريق ثبوت العلة:

العلل الشرعية يكون
طريقها نص من الله أو
من رسوله.

فقد ذكر في الكتاب فصلاً هذه الفاظه: اعلم أن العلل الشرعية قد يجوز كونها معلومة فيكون طريقها نصاً من الله^(١)، أو من رسوله، أو من

تأثير لكنه ليس بنام، بل يتم باتضمام وصف آخر أو أوصاف إليه، والسبب كالعلة في الإنشاء عن الحكم والمناسبة بينه وبين الحكم، إلا أن العلة لا يتأخر عنها، والسبب قد يتأخر عنه الحكم، ويجوز أن لا يثبت به الحكم، والركن ما هو غير التصرف ولا يتم به كالقيام، والركوع والسجود في الصلاة ولفظ القاعدين في العقود، والركن لا يتأخر إلا من التصرفات، فاما في غير التصرفات فلا، وأما الشرط فما لا تأثير له بوجه كالطهارة في الصلاة، والشهود في النكاح، إلا أن الحكم لا يثبت شرعاً إلا عنده.
ر: البزدوي (شرح كشف الأسرار): (٢٩١ / ٤)، رقيق المعجم (مصطلحات أصول الفقه): (٧٤ / ٢).

(١) قسم الأصوليون النص على العلة إلى صريح، وظاهر، فالصريح هو الذي لا يحتاج فيه إلى نظر واستدلال، بل يكون اللفظ موضوعاً في اللغة له، وقال صاحب التنقيح: هو ما يدل عليه اللفظ سواء كان موضوعاً له أو لمعنى يتضمنه، فدخل الحروف المتصلة بغيرها، وقال الأبياري: ليس المراد بالصريح المعنى الذي لا يقبل التأويل، بل المنطوق بالتعليل فيه على حسب دلالة اللفظ الظاهر على المعنى، وقد قال القاضي: إنه للتعليل إلا أن يدل على غير ذلك، وهو بمثابة قوله: «أقيم الصلاة لتلوك الشمس» [الإسراء: ٧٨]، قال: لا يصح الدلوك لكونه علة، فهو معنى عند الدلوك، وإنما قال ذلك؛ لأن عنده أن العلل الشرعية لا بد فيها من المناسبة، وليس قبل الشمس ومن هذا القبيل. ثم الدال على الصريح أقسام: أحدها: التصريح بلفظ الحكم كقوله تعالى: «جُكُنْةً بِأَلْفَةٍ»، «الْكِتَابُ نَبِيًّا لِكُلِّ شَيْءٍ وَغُذِيَ وَزَحْنَةً» كما صرح به في قوله: «يُتَبَيَّنُ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» وفي قوله: «وَلْيَأْتِمَنَّ بَعْثُنِي عَلَيْكُمْ وَلَتَلْمِزُنَّكُمْ تَهْتُونَ».

ر: الزركشي (البحر المحيط): (٢٣٨ / ٧ - ٢٤١).

الأمة متواتراً، وطريقه من الاستنباط صحيحة موصلة إلى العلم اليقين
بكونها علة. ويجوز أن يكون مظنوناً كونها علة. وأكثر العلل الشرعية
مظنونة، فيجب أن يكون طريقها أمارات مظنونة، ولا فرق بين أن يكون
نصاً منقولاً بالأحاديث أو تنبيه نص، هذا سبيله أو استنباطاً؛ لأن كل ذلك
يؤدي إلى الظن الذي هو المطلوب في العلل الشرعية، ومن الناس من
يعتبر في صحة العلة أن تكون ثابتة بالإجماع. ومنهم من اعتبر اتفاق
الخصمين، وهذا لا وجه له؛ لأنه لا فرق بين الإجماع وغيره من الأدلة،
فإذا دلت على صحتها دلالة سواء، وجب القضاء بصحتها كسائر
الأحكام، وتحصيل هذه الجملة من كلامه رضي الله عنه: أن طرق العلة
سبع: النص، وتنبيه النص، والإجماع، وحجة الإجماع، والمناسبة، والشبه،
والطرد، فُيْتُ منها مشهورة، والسابعة مهجورة، وتنقسم العلل بحسب
ذلك إلى قسمين: مؤثر وغير مؤثر، والمؤثر قسمان: نص، وإجماع، وما
ينحط عنهما، وغير المؤثر قسمان: مناسب وغير مناسب، والمناسب
ضربان: ملائم وغير ملائم، وغير الملائم ضربان: ظاهر وغريب، وغير
المناسب شبه وطرد، والشبه ضربان: لا زم وغير لازم، وتفصيل هذه
النخب في الشرح، ونحن نفصل الطرق شيئاً فشيئاً، ونفرد لكل واحد
منها فصلاً.

وأكثر العلل الشرعية
مظنونة، فيجب أن
يكون طريقها أمارات
مظنونة

ومن الناس من يعتبر
في صحة العلة أن
تكون ثابتة بالإجماع.

طرق العلة: سبع.

وتنقسم العلل بحسب
ذلك إلى قسمين.....

أما الفصل الأول: في طريق النص^(١)، وهو ضربان:

في طريق النص، وهو
عسريان: أن يكون
لفظه لفظ العلة، أو ما
يقوم مقام لفظ العلة.

أحدهما: أن يكون لفظه لفظ العلة، كقول القائل لغيره: أوجبت عليك كذا لعله كذا.

وثانيهما: ما يقوم مقام لفظ العلة، فقول القائل لغيره: أوجبت عليك كذا لعله كذا؛ لأنه كذا، أو لأجل كذا، أو لكذا، أو كيلا يكون كذا، ومنه قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، وقال ﷺ: «كنت نهيتكم لأجل الدافعة»^(٢).

تنبيه: النص ينحصر
في خمسة أقسام:
أحدها: وهو أن يكون
في الكلام لفظ غير
صحيح في التعليق
بمقتضى الحكم بمك

وأما الفصل الثاني: وهو في تنبيه النص^(٣):

فضروبها في الجملة ينحصر في خمسة أقسام:

أحدها: وهو أن يكون في الكلام لفظ غير صحيح في التعليق يعلق

(١) النص: رفع الشيء، وهو اللفظ الذي يدل على الحكم الذي سبق لأجله الكلام دلالة واضحة، تختمل التخصيص والتأويل احتمالاً أضعف من احتمال الظاهر، مع قبول النسخ في عصر الرسالة (ثانياً): واللفظ الذي يدل على معناه دلالة لا يتطرق إليها احتمال مقبول يعضده دليل.

ر: قطب سائر (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٤٥٩).

(٢) «إنما نهيتكم عن لحوم الأصاحي من أجل الدافعة...» الحديث رواه مسلم في باب النهي عن أكل لحوم الأصاحي بعد ثلاث (مسلم بشرح النووي): (١٣١/١) وقريب منه ما رواه ابن ماجه (١٠٥٥/٢) باب ادخار لحوم الأصاحي.

(٣) تنبيه النص تنبيه الخطاب بالأكثر على الأقل. هو نوع من أنواع تنبيه الخطاب، ويراد به إثبات حكم المنطوق به للمسكوت عنه، ويكون المنطوق به أكثر من المسكوت عنه من حيث الأهمية، والمكانة، مثاله قوله تعالى: ﴿ومن أهل الكتاب من أن تأمنه بقنطار يؤده إليك﴾ فالمنطوق به هو الائتمان على قنطار، وأما المسكوت عنه فالائتمان على أقل من قنطار كدينار أو أكثر وبالنظر في المنطوق به نجد أنه أكثر من حيث الأهمية والمكانة من المسكوت عنه، وهذا التنبيه يستفاد منه أن من قدر على رد الأكثر فقدrote على رد القليل من باب أولى. ر: مصطفى سائر (معجم مصطلحات أصول الفقه): (١٤٩).

الحكم بعلمته كتعليق الحكم على علمته بلفظ الفاء، نحو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهَاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَعْمَلَ مِثْلَ مَا هُوَ فَلْيُمْلِلْ لِرَبِّهِ بِالْعَدْلِ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، فإنه يدل على أن العلة في قيام وليه بالإملاء، هو أنه لا يستطيع أن يمل.

وثانيها: أن يصدر الحكم من النبي ﷺ عند علمه بصفة المحكوم فيه، ونعلم أنها علة في الحكم، نحو أن يسأل النبي ﷺ عن حكم شيء، ويذكر السائل صفة لذلك الشيء مما يجوز كونها علة مؤثرة في ذلك الحكم، فيجب النبي ﷺ عند سماع تلك الصفة، فيعلم أنها لو لم تكن مؤثرة، في ذلك الحكم لم يجب النبي عند سماعها، نحو أن يقول قائل: يا رسول الله: افطرت، فيقول: عليك الكفارة، فنعلم أن الكفارة وجبت لأجل الإفطار، إذ لو لم يكن الإفطار مؤثراً لما أوجبها عند سماعه، كما إذا سمع أنه مشى أو تحدث.

وثالثها: أن تكون الصفة المذكورة على حد لو لم تكن علة لم يكن لذكرها فائدة، نحو أن يكون الكلام مذكوراً بلفظ (إن) كما روى أن النبي ﷺ امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب، فقيل له: إنك تدخل على آل فلان وعندهم هر، فقال: «إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات»، ونوع ثان من هذا القليل وهو: أن يظن الصحابي حكماً من الأحكام فيحكم ﷺ بنقضه عند ذكر بعض الأوصاف كقوله ﷺ: «تمر طيبة، وماء طهور»^(١)، وهذا للخفية خاصة.

وثالثها: أن تكون الصفة المذكورة على حد لو لم تكن علة لم يكن لذكرها فائدة، نحو أن يكون الكلام مذكوراً بلفظ (إن) كما روى أن النبي ﷺ امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب....

(١) تمر طيبة وماء طهور خرجه أبو داود (السنن) كتاب الطهارة، باب الوضوء بالنيل (ص ٦٦)، والترمذي، طهارة (ص ٨٨) وابن ماجه طهارة (٣٨٤).

(١) تمر طيبة وماء طهور خرجه أبو داود (السنن) كتاب الطهارة، باب الوضوء بالنيل (ص ٦٦)، والترمذي، طهارة (ص ٨٨) وابن ماجه طهارة (٣٨٤).

ونوع ثالث: وهو أن يمدح صاحب الشرع أو يذم في معرض الذكر لبعض الأفعال، فيقضي بأن العلة في استحقاق حسن البناء وسوء البناء، ذلك الفعل لمحو ما روي: «لعن الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد».

ونوع رابع: وهو أن يسأل ﷺ عن حكم الفعل فينبه ﷺ على الوصف في معرض التشبيه، فيؤذن بأنه العلة كما روي أن عمر سأل عن قبلة الصائم فقال: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك؟ قال: لا، قال: فقيم إذن»^(١).

نوع خامس: وهو الاستنتاج بالوصف والتوقيف على الحكم عنده فيشعر بأن الوصف علة ثبوته كما روي أنه سئل: أيوز بيع الرطب بالتمر؟ فقال ﷺ: «أينقص إذا جف؟» قالوا: نعم، قال: «فلا إذن».

ورابعها: أن يقع النهي عن فعل منع مما تقدم إيجابه علينا وجنسه لم ينع عنه فتعلم أن العلة في كونه محرماً كونه مانعاً من الواجب.

ورابعها: أن يقع النهي عن فعل منع مما تقدم إيجابه علينا وجنسه لم ينع عنه فتعلم أن العلة في كونه محرماً كونه مانعاً من الواجب، وإن لم

(١) أرايت لو تمضمضت بماء، ثم مججته أكان ذلك مفطراً؟ فنبه بعدم إفضائهما إلى المقصود على أن ذلك غير مفسد للصائم، الحديث رواه غير واحد بالفاظ متقاربة، وقال بعضهم: هذا الحديث منكر، وصححه غير واحد منهم: الحاكم، وابن خزيمة، وابن حزم.
ر: سنن أبي داود مع عون المعبود (١١/٧) والدارمي (٣٤٥/١) وصحيح ابن خزيمة (٢٤٥/٣) والمعتبر (ص ٢٥١).

يصرح بذلك كقوله عز وجل: ﴿فَاسْتَعِزَّ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، وذلك أنه لما أوجب علينا السعي ثم نهانا عن البيع المانع عن السعي وجنسه لم يتناول النهي، حيث لم يمنع علمنا أنه إنما نهانا عنه؛ لأنه مانع من الواجب.

وخامسها: أن يفرق

الشارع بين الشيتين

بوصف من الأوصاف

وهو ضربان: أحدها:

أن يتقدم الحكم الذي

يفترقان فيه. والثاني:

الآ يتقدم ذلك الحكم،

فالأول كقوله ﷺ:

«القاتل لا يرث» بعد

آية الموارث.

وكقوله ﷺ: «لا

يقضي القاضي....

وخامسها: أن يفرق الشارع بين الشيتين بوصف من الأوصاف،

وهو ضربان:

أحدها: أن يتقدم الحكم الذي يفترقان فيه.

والثاني: ألا يتقدم ذلك الحكم، فالأول كقوله ﷺ: «القاتل لا

يرث»^(١) بعد آية الموارث.

وكقوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»^(٢) بعد تقدم الأمر

(١) أخرجه ابن ماجه في كتاب الديات، باب القاتل لا يرث (٢٦٤٥) بلفظ: «القاتل لا يرث»

والترمذي في الفرائض، باب ما جاء في إبطال ميراث القاتل، (٢١٠٩) وقال: حديث لا

يصح، والدارقطني (٩٦/٤) ونقل عن النسائي قوله: إسحق متروك الحديث، وأخرجه

النسائي في الكبرى، كما في تحفة الأشراف (١٢٢٨٦/٩) ولكن للحديث روايات أخرى عن

عمر وابنه رضي الله عنهما، وعن ابن عباس رضي الله عنهما يتقوى بها، ولذا حسنه

السيوطي، في فيض القدير (٣٧٧/٥) ونقل المناوي في (فيض القدير) عن ابن عبد البر

قوله: إسناده صحيح، من طريق عمر بن شعيب عن أبيه عن جده بالاتفاق وله سواء كثير.

ر: الدارقطني (٩٦-٩٥/٤) و(تلخيص الخبير): (٨٤/٣).

(٢) «لا يقضي القاضي وهو غضبان» أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١٠٥/١٠) و(كنز

العمال): (١٥٠٣/٦) وقد ورد هذا الحديث بلفظ: «لا يقضي» لا يقضين، لا ينبغي

للقاضي» وفي رواية للحاكم بزيادة «أن يحكم بين اثنين وهو غضبان».

بالقضاء مطلقاً، والثاني ضروب:

أحدها: الفصل بالشرط كقوله ﷺ: «إذا اختلف الجنسَان فبيعوا كيف شئتم»^(١).

وثانيها: الفصل بالصفة كقوله ﷺ: «للفارس سهمان وللراجل سهم»^(٢).

وثالثها: الفصل بالغاية

كقوله سبحانه: «فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى

تُكَيِّحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» [البقرة: ٢٣٠].

ورابعها: الفصل بالاستثناء كقوله تعالى: «إِلَّا أَنْ يَغْفُونَ» [البقرة: ٢٣٠].

وخامسها: الاستدلال

بالاستثناء كقوله تعالى: «إِلَّا أَنْ يَغْفُونَ»

[البقرة: ٢٣٧]، «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً» [البقرة: ٢٨٢].

وسادسها: الاستدلال كقوله سبحانه: «وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ

الْأَيْمَانَ» [المائدة: ٨٩].

ففيه على أن اللغو مما لم يعقدوه معفو عنه.

«وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا

عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ»

ر: البخاري، باب الأحكام (١٣) ومسلم، باب الأقضية (١٦) وأبو داود، باب الأقضية (٩) والنسائي (القضاء): (٣٢).

(١) «إذا اختلف الجنسَان فبيعوا كيف شئتم» أخرجه أبو داود برقم (٣٠٤) والنسائي رقم (٤٦٥٢) والترمذي رقم (١٢٧٠) ورواه الإمام أحمد بلفظ: «فإذا اختلف فيه الأوصاف فبيعوا... ويبعوا الذهب بالفضة والفضة بالذهب كيف شئتم» مسند الإمام أحمد (٢٢٠/٥).

(٢) أخرجه الدارمي (مسنن): (٢) باب في سهام الخيل (ص ٢٢٥) عن عبد الله بن عمر عن نافع، أن رسول الله ﷺ أسهم يوم خيبر للفارس ثلاثة، وللراجل سهماً.
ر: الدارمي (مسنن): (٢) ط. دار الفكر، بيروت بدون تاريخ.

وأما الفصل الثالث: وهو ما يكون الطريق إليه الإجماع^(١):

فاعلم أن ذلك ضربان:

الطريق إلى ما طريقه
الإجماع له ضربان:
أحدهما: أن يكون
الإجماع طريقاً إلى
التعليل به في محل
النظر والخلاف.

أحدهما: أن يكون الإجماع طريقاً إلى التعليل به في محل النظر

والخلاف.

(١) ذهب جمهور الأصوليين إلى أن الإجماع واحد من الطرق الثقلية لإثبات العلة، والإجماع على العلة قد يكون قطعياً، وقد يكون ظاهرياً، أما القطعي فيراد به أن ينقل إلينا نقلاً صريحاً متواتراً أن الأمة في عصر من العصور صرحت بأن الوصف الفلاني على الحكم الفلاني. وأما الظني فيراد به أن ينقل إلينا ما يدل عليه ظناً بأن ينقل إلينا أن بعض المجتهدين في عصر من العصور قالوا: أن الوصف الفلاني على الحكم الفلاني، وعلم باقي المجتهدين بذلك، ولم ينكروا عليه من غير أن يكون لهم حامل على السكوت من خوف أو ما شابه ذلك، وهو ما يسمى بالإجماع السكوتي، والإجماع على العلة نوعان:

النوع الأول: أن يقوم الإجماع على علة وصف معين بذاته، ومثال ذلك قام الإجماع على أن الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير في التصرف بماله، وقد جرى القياس في ذلك، فالحقوا ولاية النكاح للصغير بولاية المال والجامع بينهما الصغر.

النوع الثاني: أن يقوم الإجماع على أصل التعليل مع الاختلاف في حين العلة، ومثال ذلك الربا في المطعومات معلل بوصف من الأوصاف بالإجماع مع أنهم اختلفوا في العلة بعينها، فذهب بعضهم إلى أنها الكيل أو الوزن، وذهب آخرون إلى أنها الطعم، وذهب آخرون إلى أنهما الاثنان معاً. الأمثلة للقياس الذي ثبت العلة فيه بالإجماع. المثال الأول: تقديم الأخ من الأبوين في الإرث على الأخ لأب.

المثال الثاني: على الغاصب ضمان ما أئلف من مال، والوصف المؤثر في ذلك إجماعاً كون التالف مالا تحت اليد العادية، فيقاس عليه السارق، فإن عليه الضمان حتى لو أقيم عليه الحد بالقطع.

الثالث: قالوا في البيع الجهل بالموض علة لفساد البيع بالاتفاق، فيقاس عليه عند بعضهم الجهل بالمهر في النكاح، فإنه مفسد له؛ لأنه جهل بموض في معاوضة.

الرابع: قالوا في البكر الصغيرة يولى عليها، والعلة في ذلك الصغر اتفاقاً.

الخامس: مثل بعضهم للعلة المجمع عليها بقوله ﷺ: «لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان» فقالوا: إن العلة المجمع عليها هنا هي تشويش الغضب للفكر.

والثاني: لا يكون كذلك، بل إنما يتعقد الإجماع على كون الوصف علة ثبوت حكم الأصل، ثم يرد إليه حكم آخر هو جنسه، فالأول طريق القطع والثبات، والثاني طريق الظن في الفقهيات، مثال الأول قياس كفر الجبرية، مثال الثاني: ما نقوله في تقدم الأخ لأب وأم في ولاية النكاح قياساً على تقدمه، بزيادة الأم في الميراث، وذلك ثابت بالإجماع، وقد قيل: إن كون الصلاة مفتقرة إلى النية بكونها عبادة ثابت بالإجماع، فيقاس عليه بذلك سائر العبادات.

وأما الفصل الرابع: وهو ما يكون الطريق إليه حجة الإجماع^(١):

فذلك هو أن يتفقوا على تعليل الأصل ويختلفوا في علته فيبطل جملة ما أسند إليه التعليل إلا وصفاً واحداً، وذلك ضربان:

(١) للمسلك الأول الإجماع، وقدم لقوته سواء كان قطعياً أو ظنياً، وآخر النص لطول الكلام على تفاصيله، والمراد بثبوت العلة بالإجماع أن تجمع الأمة على أن هذا الحكم علته كذا، كإجماعهم في قوله ﷺ: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»، على أن علته شغل القلب، وكإجماعهم على تعليل تقديم الأخ من الأبوين في الإرث على الأخ لأب بامتزاج النسبين، أي وجودهما فيه، فيقاس عليه تقدمه في ولاية النكاح، وصلاة الجنازة، وتحمل العقل والوصية لأقرب الأقارب والوقف عليه ونحوه.

فإن قلت: إذا أجمعوا على هذا التعليل فكيف يتجه الخلاف في هذه الصورة؟ قلت: لعل منشا الخلاف التنازع في وجود العلة في الأصل أو الفرع، أو في حصول شرطها، أو مانعها، لا في كونها علة، قال ابن العراقي وغيره، وكإجماعهم على تعليل الولاية على الصغير بكونه صغيراً فيقاس.

«شرح الكوكب المنير»: (١١٥/٤)، (١١٦).

أحدهما: أن تكون المسألة قطعية، والآخر أن تكون اجتهادية،
فالأول: أن يطل سائر ما يدعي كونه علة إلا ذلك الوصف
بدلالة قاطعة.

والثاني: أن يضعف التعليل بتلك الأوصاف لرجحان هذا الوصف،
والتحقيق هو القسم الأول، والثاني: وإن كان متقارباً فإنما مستنده
الترجيح.

قال رضي الله عنه: فأما إذا لم يجمعوا على تعليل الأصل، بل علة
بعضهم واختلف من علة فمنهم من علة بعلة، ومنهم من علة بأخرى،
وفسدت إحداهما فإنه لا يجب صحة الأخرى؛ لأنه ليس في فسادها
ذهاب الأمة عن الحق، وما ذكره رضي الله عنه ظاهر، فأما متى كان
الدليل قد دل على تعليل الأصل لوجه وراء الإجماع كالنص، فإنه يجري
على نحو ما تقدم.

فأما إذا لم يجمعوا على
تعليل الأصل، بل
علة بعضهم واختلف
من علة فمنهم من
علة بعلة، ومنهم من
علة بأخرى.

الطريق إلى ثبوت العلة المناسبة. فلا شبهة في أن ذلك أحد طرق ثبوت العلة، ولا يحكى الخلاف فيه، إلا من الديوسي.

وأما الفصل الخامس: وهو الطريق إلى ثبوت العلة المناسبة^(١):

فاعلم أنه لا شبهة في أن ذلك أحد طرق ثبوت العلة، ولا يحكى الخلاف فيه إلا عن الديوسي^(٢)، فقد اقتصر على المؤثر، وهو ما طريقه

(١) المناسبة: الملائمة، والمشكلة والمقاربة، كون الوصف يتضمن ترتب الحكم عليه تحقيق مصلحة معينة شرعاً كالإسكار في تحريم الخمر، والمصلحة التي تتحقق بهذا التحريم تتمثل في حفظ العقل من الاختلال الذي قد يسببه الإسكار، وضابط المناسبة أن يقرن وصف مناسب بحكم في نص من نصوص الشرع، ويكون ذلك الوصف سالماً من القوادح، ويقوم دليل على استقلاله بالمناسبة دون غيره فيعلم أنه على ذلك الحكم.
ر: مصطفى سانو (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٤٥٠).

قال الطوسي في مختصره: المناسب هو ما يتوقع المصلحة عقبه الرابط ما عقلي، وقال في شرح مختصر الروضة: اختلف في تعريف المناسب، واستقصاء القول فيه من المهمات؛ لأن عليه مدار التشريع، بل مدار الوجود، إذ لا وجود إلا وهو على وقف المناسبة العقلية، لكن أنواع المناسبة تنفارت في العموم والخصوص والحفاء، والظهور، فما خفيت عنا مناسبتها سُمي بعيداً، وما ظهرت مناسبتها سمي معللاً. ويقول ابن النجار: فقولنا المناسب ما يتوقع المصلحة عقبه، أي إذا وجد أو إذا سمع أدرك العقل السليم كون ذلك الوصف سبباً مفضياً إلى مصلحة من المصالح لرابط ما من الروابط العقلية بين تلك المصلحة، وذلك الوصف، وهو معنى قولي: (الرابط عقلي).

ابن النجار: «شرح الكوكب»: (١٥٤/٤).

(٢) أبو زيد الديوسي (ت ٤٣٠هـ/١٠٣٨م) هو: عبيد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد الديوسي الحنفي، قال عنه ابن خلكان: كان من أكابر أصحاب الإمام أبي حنيفة، من يضرب به المثل، وهو أول من صنع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود، وله كتاب الأسرار، والتقويم للأدلة، والديوسي نسبة إلى دبوسة وهي بلدة بين بخارى وسمرقند، تفقه على أبي بكر جعفر الأسرutoshi عن أبي بكر محمد بن الفضل عن عبد الله السبديوني، وكان لأبي زيد مكانة علمية مشهورة وكان ممن يضرب به المثل في النظر واستخراج الحجج. وقال عنه الذهبي: كان

النص والإجماع، أو ما في حكمهما. وقال: بأن ما خرج عن ذلك لا يعتمد عليه في القياس، وإن كان قد قال بالمناسب من حيث لم يشعر، والذي يدل على صحة ما نقوله هو: أنا لا نعني بالمناسبة إلا ما يتحرك له الظن بكونه وجه المصلحة، فإذا ثبت أن العمل على الظن الغالب هو ثمرة القياس، فقد لزم العلم^{العمل} على المناسب، وبعد فإن الرجوع إلى معهودات الشرع ومقصوداته هو الواجب، إذ لو لم يجب ذلك لعاد على كون الحكم المستفاد بالقياس شرعياً بالنقض، وذلك لا يجوز.

فإذا ثبت أن العمل على الظن الغالب هو ثمرة القياس، فقد لزم العلم على المناسب.

واعلم أن الوصف إما أن يؤثر عينه في عين الحكم وإما أن يؤثر عينه في جنس الحكم، وإما أن يؤثر جنسه في عين الحكم، وإما أن يؤثر جنسه في جنس الحكم، فالأول هو المؤثر بالمعنى الأخص، كتأثير عين السكر في تحريم عين الخمر، فتحريم النبيذ به ظاهراً، لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلا بتعدد المحل، ولك أن تعبر عنه بما في معنى الأصل.

والثاني: كتأثير غير الأخوة لأب وأم في التقديم في الميراث، فإنه جنس التقدم في النكاح لا عينه.

من أدكياء الأمة، وقد ناظر كبار علماء زمانه وألزمهم الحجة.

و ترجمته في السمعاني (الأنساب): (٤٥٤/٢) و (اللباب): (٤١٠/١) ياقوت (معجم البلدان): (٥٤٦/٢) ابن خلكان (وفيات الأعيان): (٤٨/٣) و (تاج التراجم): (١٤٥) و (سير أعلام النبلاء): (٥٢١/١٧) و (الأعلام): (٢٤٨/٤).

والثالث: كإسقاط قضاء الصلاة عن الحائض، تعليلاً بالخرج والمشقة
إذ ظهر تأثير جنس الجرح في إسقاط قضاء الصلاة كتأثير مشقة السفر في
إسقاط قضاء الركعتين، وربما قوى بعضهم بعض هذين على بعض وهما
عندنا سواء.

والرابع: كتأثير الفرضية في وجوب تثبيت النية في صيام القضاء، فإنه
مؤثر في وجوب التثبيت في صوم رمضان عند الشافعي.

والرابع: كتأثير
الفرضية في وجوب
تثبيت النية في صيام
القضاء.

وأما الفصل السادس: وهو الطريق إلى ثبوت العلة بالشبه^(١):

فاعلم أن الشبه بالمعنى الأعم كل وصف يرتبط به الحكم، وبالمعنى
الأخص عبارة عما لا شبه له وهو أخفض طبقات التعليل مما يتصور
تعليل الحكم أن يثبت الحكم عند ثبات وصف، ويتنفي عند انتفائه فقد،
وقد اختلف العلماء في جواز التعليل بذلك، فمنهم من قال به، ومنهم
من أباه، والظاهر عن أصحابنا القول به، وهو الظاهر من قول السيد
الإمام أبي طالب عليه السلام، وأبي عبد الله البصري، والقاضي،

اختلف العلماء في
ثبوت العلة بالشبه،
والشبه بالمعنى الأعم
هو كل وصف يرتبط
به الحكم، وبالمعنى
الأخص عبارة عما لا
شبه له.

(١) أما حقيقته فاعلم أن اسم الشبه يطلق على كل قياس، فإن الفرع يلحق بالأصل بما جمعه يشبهه
فيه، فهو إذا شبهه وكذلك اسم الطرد؛ لأن الاطراد شرط كل علة جمع فيها بين الفرع
والأصل، ومعنى الطرد السلامة عن النقص، لكن العلة الجامعة إن كانت مؤثرة أو متناسبة
عرفت بأشرف صفاتها وأقواها وهو التأثير، والمتناسبة دون الأخص الأعم الذي هو الإطراد
والمشابهة، فإن لم يكن للعلة خاصية إلا الاطراد والمشابهة الذي هو أعم أوصاف العلل
وأضعفها في الدلالة على الصحة خص باسم الطرد لاختصاص الاطراد بها، لكن لأنه لا
خاصية لها سواء. ر. الغزالي (المستصفى): (١٤١/٢)

وأبي الحسين وتجاوز أبو الحسين إلى أنها طريقة معتمدة في المسائل العقلية، وقد حكى القاضي عن أستاذه أبي عبد الله أنه لا يعتمد عليها، بل يجب أن تقوى بغيرها، وهو اختياره رضي الله عنه، قال: لأن الشرط قد ثبت المشروط عنده، وينفى عند انتفائه في الأصل، وإن لم تكن علة فيه، وإنما يصح الاعتماد عليه في العقليات، متى بينا أنه ليس هناك ما يتعلق بالحكم به أولى، فاما الاقتصار على ثبوت الحكم عند ثبوتها، فإنما يصح الاعتماد على ذلك في الشرعيات من باب الأعمال.

واعلم: أن الذي يتحصل في ذلك أن هذه الطريقة إن عضدها مناسبة فذاك، وإلا كان العمل عليها مشروطاً بمرور التعبد بالقياس، وبأن تقوم دلالة على تعليل الأصل في الجملة، وفي هذه الصورة يلزم العمل على هذه الطريقة بدليل أن الحكم يدور بدورانه على هذا الوصف نفيًا وإثباتًا، فأشعر بأنه علامة له إذ قد صار جارياً

على مثال العلل العقلية، ولا شيء يشمر الظن، إلا ذلك فلو لم نعمل عليه لأدى إلى باطلين، إما أن نكلف استثارة الظن لا من هذه الطريق، وذلك باطل؛ لأننا قد ذكرنا أنها أخفض طبقات التعليل، ولا ينتهي المجتهد إليها، وهو يحد السبيل إلى ما هو أوضح منها من مؤثر، ولا مناسب، وإما أن يترك تعليل الأصل رأساً، وذلك ينقض ما فرضناه من قيام الدلالة على تعليله، فاما متى لم يقم على تعليله دليل فهو موضع اجتهد.

واعلم: أن الذي يتحصل في ذلك أن هذه الطريقة إن عضدها مناسبة فذاك، وإلا كان العمل عليها مشروطاً بمرور التعبد بالقياس.

لأننا قد ذكرنا أنها أخفض طبقات التعليل، ولا ينتهي المجتهد إليها، وهو يحد السبيل إلى ما هو أوضح منها.

أما الفصل السابع: في الطرد^(١)

فهو ملازمة الحكم لعلته بالمعنى الأعم، وبالمعنى الأخص، هو ما لا يمتري في فساد، وقد خص بأنه الطرد المهجور عند جميع أهل العلم كقول بعضهم مائع لا تبنى القناطر على مثله، فلم يصح رفع النجاسة كالزيت، وهذا هو المهازلة في الدين، وهو الزيغ الشديد وهو الضلال البعيد.

وأما الموضع الثالث: وهو الكلام في خواصها وشروطها:

أما خواصها: فهي كثيرة، منها: أنه يجوز كونها وصفاً خلقياً، وحكماً شرعياً، ونقياً، وإثباتاً، وعارضاً كالشدّة، ولازماً كالنقدية، ونافياً كالطعم، وجائلاً كالصقر، وعمد وخطأ، ووصفاً واحداً، وأوصافاً، ومناسباً، ومؤثراً، وقد يصدر الحكم الواحد عن علل كثيرة، وتصدر الأحكام المتماثلة عن علل مختلفة، وتؤثر العلل المتماثلة في أحكام مختلفة، وقد تكون العلل متقاربة، وقد تكون متعاقبة، فالأول حكمان: أحدهما: بمطلقها، والآخر: بشرط، وقد يصدر الحكمين بشرطين أو بشرط أو من دون شرط. وقد تصدر

أما خواصها: فهي كثيرة، منها: أنه يجوز كونها وصفاً خلقياً، وحكماً شرعياً، ونقياً، وإثباتاً، وعارضاً كالشدّة، ولازماً كالنقدية، ونافياً كالطعم، وجائلاً كالصقر، وعمد وخطأ، ووصفاً واحداً، وأوصافاً، ومناسباً، ومؤثراً، وقد يصدر الحكم الواحد عن علل كثيرة، وتصدر الأحكام المتماثلة عن علل مختلفة، وتؤثر العلل المتماثلة في أحكام مختلفة، وقد تكون العلل متقاربة، وقد تكون متعاقبة، فالأول حكمان: أحدهما: بمطلقها، والآخر: بشرط، وقد يصدر الحكمين بشرطين أو بشرط أو من دون شرط. وقد تصدر

(١) المراد منه الوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً ولا مستلزماً للمناسب إذا كان الحكم حاصلًا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لحل النزاع، فهذا هو المراد من الاطراد والجريان. وهذا قول كثير من قداماء فقهاءنا، ومنهم من بالغ فقال: مهما رأينا الحكم حاصلًا مع الوصف في صورة واحدة. حصل ظن العلية. ر: الرازي (المحصول): (٢/ ٣٥٥).

كلية أحكامها في محل، وقد يصدر بعضها في محل، وبعضها في محل، وأما شروطها فهي عشرة:

- أما شروط العلة فهي
- عشرة: أهمها: أن تكون شرعية، ومؤثرة، وأن لا يندرج في أو صافها ما لا تأثير له، وأن لا تكون جملة أو صاف الأصل، وأن لا تكون قاصرة، ولا منعكة، ولا منافية للتخصص، وأن لا تكون مجرد الوضع والتسمية، وأن لا يتعارض موضوعها وموضوع حكمها.
- واحد: أن تكون شرعية.
- وثانيها: أن تكون مؤثرة.
- وثالثها: أن لا يندرج في أو صافها ما لا تأثير له.
- ورابعها: أن لا تكون جملة أو صاف الأصل.
- وخامسها: أن لا تكون مجرد الوضع والتسمية.
- وسادسها: أن لا يتعارض موضوعها وموضوع حكمها.
- وسابعها: أن لا تكون منافية للتخصص.
- وثامنها: أن لا تكون قاصرة على الخلاف.
- وتاسعها: ألا تكون منعكة على الخلاف.
- وعاشرها: أن لا تخصص على الخلاف.

أما الشرط الأول: وهو كونها شرعية:

- فإنما نعني به كون ما دل على التعليل بها شرعياً لا على أصل ثبوتها، ولا بد من اعتبار ذلك بنص أو ما في معناه أو إجماع، أو ما في معناه أو مناسبة، أو طريقة في الاستنباط مخصوصة بأحد طرق الشرع، فلو لم تجب كونها شرعية لعاد على هذا الأصل بالنقص.
- أن تكون شرعية، ولا بد من اعتبار ذلك بنص أو ما في معناه أو إجماع، أو ما في معناه أو مناسبة، أو طريقة في الاستنباط مخصوصة

وأما الشرط الثاني: وهو كونها مؤثرة:

فلسنا نعني به المعنى الأخص مما تنطلق عليه هذه العبارة، بل ما يشعر
الظن في الجملة، وهو الشبه^(١) بين الأصل والفرع، واختلفوا فيما يقع به
الأشياء، فاعتبر ابن عُلَيَّة^(٢) الشبه بالصورة كرد الجلسة الثانية في الصلاة
إلى الجلسة الأولى في إسقاط وجوبها، واعتبر الشافعي الشبه بالأحكام
كرد العبد المقتول إلى المملوكات في اعتبار قيمته بالغة ما بلغت من حيث
أشبه المملوكات، في أحكام كثيرة.

بل ما يشعر
الظن في
الجملة، وهو الشبه^(١)
بين الأصل والفرع
(ابن علية) الشبه
بالصورة كرد الجلسة
الثانية في الصلاة إلى
الجلسة الأولى في
إسقاط وجوبها.

قال رضي الله عنه: والصحيح أن يعتبر بكل ماله تأثير في الحكم،
ولا فرق في ذلك بين اعتبار الصورة والأحكام والجنس وغير الجنس،
وبين غلبة الأشياء وبين غيرها، وهو مذهب أكثر الحنفية، ومذهب كثير
من المتكلمين، كأبي علي، وأبي هاشم، والقاضي، وأبي عبد الله، وأبي
الحسين، واختاره السيد أبو طالب عليه السلام، والذي يدل على ذلك أن
الجميع قد اشترك في أن الحكم الشرعي يتعلق به، وكل ما يتعلق به الحكم
وبين غيرهما.

والصحيح أن يعتبر
بكل ماله تأثير في
الحكم، ولا فرق في
ذلك بين اعتبار
الصورة والأحكام
والجنس وغير الجنس،
وبين غلبة الأشياء
وبين غيرها.

(١) (الشبه) ويسميه بعض الفقهاء الاستدلال بالشيء على مثله، وهو عام أريد به خاص، إذ
الشبه يطلق على جميع أنواع القياس؛ لأن كل قياس لابد فيه من كون الفرع شبيهاً بالأصل
بجامع بينهما إلا أن الأصوليين اصطلاحوا على تخصيص هذا الاسم لنوع من الأقيسة وهو
من أهم ما يجب الاعتناء به، والفرق بينه وبين الطرد، ولهذا قال الأبياري: لست أرى في
مسائل الأصول مسألة أعمض من هذه. ر: الزركشي (البحر المحيط): (٢٩٣/٧).

(٢) ابن علية (ت ٣١٢هـ / ٨٣٣م) حر: إسماعيل بن إبراهيم بن علية الأسدي، أبو إسحاق، من
رجال الحديث.

ر: ترجمته في: ابن حجر (لسان الميزان): (٣٤/١) الخطيب: (تاريخ بغداد): (٢٠/٦).

الشرعي كان علة له، وأما غلبة الأشباه فهو أن يكون الشبه أقوى من شبه آخر، فهو أولى بأن يتعلق بالحكم به لقوة أمارته، وقوة الأمارات أمر ظاهر لا إشكال فيه، والفرق بين قياس المعنى وبين قياس غلبة الأشياء^(١)، أن قياس المعنى يكون شبه فرعه بأصله، لا يعارضه شبه آخر، وإن عارضه كان خفياً جداً كرد العبد إلى الأمة في تنصيف حد الزنا بخلاف قياس غلبة الأشياء، فإن الشبه الحاصل فيه يعارضه شبه آخر، يساويه أو يقاربه في القوة، ولا يخلو هذان الشبهان، إما أن يرجعا إلى أصل واحد، أو إلى أصليين، فإن رجعا إلى أصليين جاز أن يكون الفرع واحداً، ويشبه بأحد الشبهين أحد الأصلين، ويشبه بالشبه الآخر الأصل الآخر، كالعبد المقتول يشبه الحر في تحديد بدله، من حيث كان مكلفاً ويشبه المملوكات في نفي تحديد بدله من حيث كان مملوكاً، وكالوضوء يشبه التيمم في وجوب النية من حيث كان طهارة عن جنب ويشبه إزالة النجاسة في نفي وجوب النية من حيث كان طهارة بالماء، وإن رجعا إلى أصل واحد، فقد يكون الفرع اثنين، وقد يكون واحداً، فإن كان اثنين فإن

وأما غلبة الأشياء فهو أن يكون الشبه أقوى من شبه آخر

وإن عارضه كان خفياً جداً كرد العبد إلى الأمة في تنصيف حد الزنا بخلاف قياس غلبة الأشياء.

(١) فأما غلبة الأشياء فهي أن يكون الشبه أقوى من شبه آخر، فهو أولى؛ لأن يعلق الحكم به لقوة أمارته، وقوة الأمارات أمر ظاهر لا إشكال فيه، والقياس ينقسم إلى قسمين، قياس معنى وقياس غلبة الأشياء، فقياس المعنى يرجع إلى أصل واحد يشبه لا يعارضه شبه آخر، وإن عارضه كان خفياً كرد العبد إلى الأمة في تنصيف حد الزنا، وقياس غلبة الأشياء هو مثل قياس الشافعي العبد المقتول على الأموال المشابهة له في أحكام كثيرة مع مشابهته للحر في أنه مستعبد وأنه إنسان وغير ذلك، فهذه الأشياء كما ترى متعارضة كل واحد منها يساوي صاحبه أو يقاربه في قوة الظن عند المجتهد، ويغنى فضل قوة أحدهما على الآخر إلا بعد الاجتهاد، ولا يخلو قياس غلبة الأشياء، إما أن يرجع الحكم فيه إلى أصل واحد أو إلى أصليين.

ر: عبد الله بن حمزة (صفحة الاختيار): (٣٤٧).

كل واحد منهما يشبه الأصل بأحد الشبهين دون الآخر، كالرمان والجلس، فإن أحدهما يشبه البر من حيث كان مأكولاً وهو الرمان، والآخر يشبه من حيث كان مكبلاً، وهو المجلس، وإن كان الفرع واحداً فهو كالأرز المشبه للبر من حيث كان مأكولاً، ومن حيث كان مكبلاً ومن حيث كان مقيماً فيقع النظر في أي هذه الوجوه علة الحكم، فما لم تدل عليه أمانة قضي بفساده، وما تساوى في دلالة الأمارات علته، عدل به إلى الترجيح على ما سيجيء القول فيه إن شاء الله تعالى.

كالرمان والجلس، فإن أحدهما يشبه البر من حيث كان مأكولاً وهو الرمان، والآخر يشبه من حيث كان مكبلاً، وهو المجلس.

وما تساوى في دلالة الأمارات علته، عدل به إلى الترجيح.

وأما الشرط الثالث: وهو أن لا يندرج في أوصاف العلة ما لا يؤثر^(١):

فأعلم أنه إذا كان في أوصاف ما لا تأثير له حتى يكون بحيث إذا قد عدمه عن الأصل لم يقدم الحكم عنه فإنه يعلم بذلك، أن العلة لا تكون مجموع تلك الأوصاف، بل ينبغي أن يرفض منها ذلك الوصف؛ لأنه لو ثبت في العلة ما لا يضر عدمه لوجب إثبات ما لا يتناهى من الأوصاف،

(١) قال ابن الصباغ: وهو من أصح ما يعترض به على العلة وهو عدم إفادة الوصف أثره بأن يكون غير مناسب، فيبقى الحكم بدون، ومن ثم اختص بقياس المعنى وبالعلة المستنبطة المختلف فيها، وقد قسم أهل النظر عدم التأثير إلى أقسام: أحدها: عدم التأثير في الوصف بكونه طردياً، وهو راجع إلى عدم العكس السابق كقولنا صلاة الصبح لا تقصر، ولا تقدم على وقتها بالمغرب. فقول: لا تقصر، وصف طردى بالنسبة إلى وصف التقديم وحاصله يرجع إلى طلب المناسبة. الثاني: عدم التأثير في الأصل بكونه مستغنى عنه في الأصل لوجود معنى آخر مستقل بالغرض، كقولنا في بيع الغائب مبيع غير مرئي، فلا يصح كطائر في الهواء. الثالث: عدم التأثير في الأصل والفرع جميعاً، بأن تكون له فائدة في الحكم، إما ضرورة كقول من اعتبر الاستنجاء بالأحجار عبادة متعلقة بالأحجار. ر: الزركشي (البحر المحیط): (٣٥٨/٧).

فإن انقضت العلة بفرع من الفروع متى أزلنا ذلك الوصف عن العلة
فسدت العلة، ولا يجوز ضم الوصف إليها لتسلم من النقص؛ لأن العلة
يجب أن تعلم؛ أولاً، أن حكم الأصل متعلق بها، وأنها مؤثرة فيه، ثم
نجري في الفروع، فإذا سقط وانتقض ما عداها لم يجز كون مجموع
الأوصاف علة، ولا ما عدا ذلك الوصف، ويفارق عدم التأثير عكس
العلة؛ لأن عكسها هو أن يوجد حكمها مع عدمها في بعض المواضع،
وليس ذلك مممتنع؛ لأن العلة إن كانت وجه المصلحة فقد ثبتت المصلحة
لوجه، وقد ثبتت لوجه آخر، كما يقبح الشيء لوجه، ويقبح لوجه آخر،
وإن كانت أمانة لذلك فقد يجوز أن يكون لثبوت الحكم أمارتان،
وأكثر من ذلك، فأما عدم التأثير فهو أن لا يؤثر وصف من الأوصاف
في الحكم ويكون التأثير لغيره، فلا يجوز ضم ما لا تأثير له إلى ما له تأثير.
وأما الشرط الرابع: وهو أن لا تكون جملة^(١) أوصاف الأصل

فأما عدم التأثير فهو
أن لا يؤثر وصف من
الأوصاف في الحكم
ويكون التأثير لغيره،
فلا يجوز ضم ما لا
تأثير له إلى ما له تأثير.

فقد اختلفوا في ذلك، فمنهم: من لم يشترط ذلك، ومنهم: من
شرطه، ثم اختلفوا في وجه ذلك، فمنهم من قال: لأنه يؤدي إلى أن لا
يتعدى العلة، وهو قول الكرخي، وأبي عبد الله، ومنهم من قال: إن جملة

(١) اشترط قوم أن تكن العلة ذات وصف واحد لا تركيب فيه كتعليل تحريم الخمر بالإسكار
وغوه وضع من ذلك الأكثرون وهو المختار، وذلك كتعليل وجوب القصاص بالحدود بالقتل
العمد، ودليله أنه لا يمتنع أن تكون الهيئة الاجتماعية من الأوصاف المتعددة مما يقوم الدليل
على ظن التعليل بها إما لمناسبة أو شبهة، أو سبر أو تقسيم أو غير ذلك من طرق الاستنباط
أو التخريج مع اقتران الحكم بها حسب دلالة على علية الوصف الواحد وكأنه حلة.
ر: الأمدى (الأحكام): (١٥١/٢).

أوصاف الأصل لا تكون لما كلفها تعلق بالحكم، وهو قول القاضي، وأبي الحسين، واختاره رضي الله عنه، قال: لأنه لا يخلو إما أن يكون وجه المصلحة أو أمانة عليها وكلاهما يبعد أن يتعلق بجميع أوصاف الأصل من كونه أحمر، وأسود، وغير ذلك.

وأما الشرط الخامس: وهو أن لا يكون مجرد الوضع والاسم^(١):
فقد حكى رضي الله عنه الإجماع على ذلك نحو تعليل تحريم شرب الخمر، بأن العرب سمّتها خمرًا؛ لأنه لا تأثير لذلك في التحريم؛ لأن الأسماء تابعة لاختيار المتواضعين والمصالح والمفاسد لا يجوز كونها تابعة لاختيار الخلق، ويجوز تعليل تحريم الخمر بكونها خمرًا، ويرد بذلك فائدة قولنا: خمر؛ لأن المرجع بذلك إلى صفات علتها الخمر، ويجوز تعليل الحكم بحكم شرعي؛ لأنه لا يمتنع أن يكون لبعض الأحكام الشرعية تأثير في حكم آخر كقولنا طهارة مزيلة للحدث.

(١) التعليل بالاسم المجرد، قال الرازي في (المحصل): اتفقوا على أنه لا يجوز التعليل بالاسم، مثل تعليل تحريم الخمر، بأن العرب سمّتها خمرًا، فإننا نعلم بالضرورة أن مجرد هذا اللفظ لا أثر له، فإن أريد به تعليله سمي هذا الاسم من كونه غامرًا للعقل لذلك يكون تعليلًا بالوصف لا بالاسم، إلا أن للعلماء في هذه المسألة مذاهب ثلاثة:
الأول: جواز التعليل بالاسم، فالجواز مطلق.

والثاني: المنع من التعليل مطلقاً.

والثالث: على التفصيل.

ر: المسألة في «جمع الجوامع بحاشية الشافعي»: (٢/٢٤٣) و«شرح الطلوع»: (٢/٢٦٦) و«المعتمد»: (٧٨٩).

وأما الشرط السادس:

وهو أن لا يتفاوت موضوعها^(١) وموضوع حكمها فهذا
إنما يتصور متى كانت العلة وحكمها حكمين شرعيين.

فإذا اختلف موضوعها
وموضوع حكمها
فكان أحدهما مبنياً
على التخفيف والآخر
على التغليب، فقد
قيل: إن ذلك أماره
تقتضي ألا يعتبر
أحدهما بالآخر.

قال رضي الله عنه: فإذا اختلف موضوعها وموضوع حكمها فكان
أحدهما مبنياً على التخفيف والآخر على التغليب، فقد قيل: إن ذلك
أماره تقتضي ألا يعتبر أحدهما بالآخر، لكنه يمكن أن يقال: إنه لا يمتنع
اعتبار أحدهما بالآخر، إذا دلت الدلالة على صحة العلة، ويرجع الكلام
في ذلك إلى أنه هل يمكن أن تدل على صحتها دلالة أم لا؟ وذلك يخرج
إلى الكلام في أعيان المسائل، واعلم: أن الأظهر في ذلك كون هذه المسألة
في محل الاجتهاد.

وأما الشرط السابع: وهو أن لا تكون معارضة للنصوص

لأنه يكون اعتراضاً
على الأقوى بالأدنى.

فظاهر؛ لأنه يكون اعتراضاً على الأقوى بالأدنى، ويحصل من
ذلك أنه لا يجوز أن نعترض بالمناسب على المؤثر ولا بالمنبه على
المنصوص، ولا بالشبه على المناسب، ولا بالمناسب الغريب على الملائم،
والوجه في ذلك كله واحد.

(١) اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي، فجوزوه قوم، ومنع منه آخرون،
وشرطوا في العلة، ألا تكون حكماً شرعياً، فاما من قال بأن يجوز أن يكون علة الحكم فقد
احتجوا عليه بأن أحد الحكمين قد يكون دائراً مع الحكم الآخر وجوداً وهدماً، والدوران
دليل كون المدار علة للدائر، وأما القائلون بامتناع التعليل بالحكم فقد احتجوا بأن الحكم إذا
كان علة لحكم آخر، فإما أن يكون متقدماً عليه أو متأخراً عنه أو مقارناً له.
ر: الأمدي «الأحكام»: (ص ١٤٩).

وأما الشرط الثامن: وهو أن تكون ^(١) متعددة:

فمنهم من صححها
على الإطلاق، ومنهم
من قطع بفسادها على
الإطلاق، ومنهم من
صححها في حال دون
حال.

واستدل على ذلك بأن
من قس بفساد العلة
القاصرة إما أن يقضي
بفسادها؛ لأنها لم تعد
إلى فرع مختلف فيه، أو
لأنها لم تعد إلى فرع
أصلاً، اختلف فيه أو
لم يختلف فيه.

فقد حكى رضي الله عنه أنهم اختلفوا في ذلك، فمنهم من صححها
على الإطلاق، وهو قول الشافعية، واختيار القاضي، وأبي الحسين،
ومنهم: من قطع بفسادها على الإطلاق، وهم أكثر الحنفية، ومنهم: من
صححها في حال دون حال، واختلفوا فمنهم من قال: إن كانت
منصوصة أو معللة بالإجماع صحت، وإن كانت مستنبطة لم تصح، وهو
قول أبي عبد الله، واختيار السيد أبي طالب عليه السلام، ومنهم من قال
بفسادها: إلا أن يدل عليها نص وهو المحكي عن الكرخي، واختياره
رضي الله عنه هو الأول. واستدل على ذلك بأن من قضى بفساد العلة
القاصرة إما أن يقضي بفسادها؛ لأنها لم تعد إلى فرع مختلف فيه، أو لأنها
لم تعد إلى فرع أصلاً، اختلف فيه أو لم يختلف فيه، فإن قال بالأول كان
قد جعل صحتها وفسادها موقوفين على أن يختار الناس الاختلاف في
الفرع والاتفاق فيه، وهذا فاسد بين ذلك أن العلة إن كانت هي وجه

(١) اتفقوا على صحة التعليل بالقاصرة أي المختصة بالأصل إذا كانت ثابتة بنص أو إجماع،
والأكثر على صحة التعليل بالقاصرة إذا كانت تابعة بغير نص وإجماع، كتعليل الربا في
التقدين بجهريتهما، وقال أبو حنيفة: لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة إذا كانت ثابتة بغير
نص أو إجماع، والدليل على صحة التعليل بالقاصرة المستنبطة أن المجتهد إذا اجتهد في طلب
العلة وأدى اجتهاده إلى أن القاصرة علة حصل الظن بأن الحكم لأجلها، ولا نعي بصحة
التعليل بالقاصرة إلا حصول الظن، بأن الحكم لأجلها بدليل صحة المنصوص عليها، فإنه إذا
حصل الظن في المنصوص عليها بأن الحكم لأجلها صح التعليل بها.

ر: الأصفهاني، «بيان المختصر»: (٢/ ٦٩٨، ٦٩٩).

المصلحة فوجوه المصالح إذا حصلت في الشيء اقتضت كونه مصلحة،
وقع الاتفاق عليه أو لم يقع، وإن كانت أمانة على الحكم وعلى وجه
المصلحة فالأدلة والأمارات لا تفسد بالاتفاق على مدلولها، وإن قال
الثاني: لم يصح أيضاً، وذلك لأن العلة الشرعية^(١) إذا دلت عليها الأمانة
غلب على ظننا أنها وجه المصلحة، وإن لم تتعد؛ لأن وجوه المصالح قد
تختص نوعاً واحداً، وقد تتعداه كما يقوله في وجوه الحسن والقبح كلها.

وإن كانت أمانة على
الحكم وعلى وجه
المصلحة فالأدلة
والأمارات لا تفسد
بالاتفاق على مدلولها

وبعد فالتعليل بالعلة
القاصرة مجري في
الإفادة مجرى التعليل
بالمصلحة

وبعد فالتعليل بالعلة القاصرة تجري في الإفادة مجرى التعليل بالمصلحة؛
لأنها تكشف عن أن ذلك الأصل، لا يجوز أن يحمل عليه غيره، في ذلك
الحكم، ولا يقاس عليه سواء فيه، فيكون المنع من حمل الفرع على هذا
الأصل جازياً في الإفادة مجرى إطلاق حمل الفرع على أصل العلة
المتعدية، ولا خلاف بين القائلين ببيوت القياس في صحة التعليل
بالمصلحة لكونها مفيدة، فكذلك القاصرة^(٢)، ومثال القاصرة تعليل
الشافعي في الدراهم والدنانير بكونهما ثمن الأشياء.

(١) أن العلة الشرعية: لو كانت مؤثرة في الحكم لما اجتمع على الحكم الواحد علل مستقلة، لكن
قد يحصل هذا الاجتماع فالعلة غير مؤثرة. ر: الرازي (المحصول): (٣٠٦/٢).
(٢) العلة القاصرة: هي العلة التي لا تتعدى محل النص، ولا توجد في غيره، وتسمى
العلة الواقة.

ثانياً: هي العلة التي لا تتعدى الأصل إلى الفرع، أي إذا ثبتت في معنى من المعاني كانت
مقصورة عليه وغير موجودة في سواء، ولذلك وصفت بأنها موقوفة عليه ممنوعة من أن
تتعدى إلى سواء كالرمل في الأشواط الأولى من الطواف لإظهار الجلد للمشركين.
ر: مصطفى سائق: (معجم مصطلحات أصول الفقه): (٢٩٣).

وأما الشرط التاسع:

وهو عكس العلة فهو يبنى على أنه هل

يصح إسناد الحكم على علتين^(١) أم لا؟هل يصح إسناد الحكم
على علتين أم لا؟

وقد ذكر في الكتاب أن حكم الأصل إذا علل بعلتين، فإن كانت كل واحدة منهما دليلاً على حكم الأصل، جاز أن تصح العلتان جميعاً، وكذلك إن لم تكن واحدة منهما دليلاً على حكم الأصل، بل كان ثابتاً بنص أو إجماع، وذلك لأن العلة إن كانت أمانة فجائز، أن يبدل على الحكم الواحد أمارتان، وإن كانت وجهاً للمصلحة فجائز كون الفعل صلاحاً من وجهين. يبين ذلك أنه قد يستحق الإنسان القتل لردته؛ ولأنه قتل غيره، وقد تفسد صلاة الإنسان بالحدث وبالكلام إذا وجدا معاً.

وقد ذكر في الكتاب أن
حكم الأصل إذا علل
بعلتين، فإن كانت كل
واحدة منهما دليلاً
على حكم الأصل،
جاز أن تصح العلتان
جميعاً

(١) اعلم أن حكم الأصل إذا علل بعلتين، فإذا أن تكون إحداهما هي الدليل على حكم الأصل، أو لا تكون واحدة منهما هي الدليل على حكم الأصل، بل الدليل عليه نص أو إجماع، فإن لم تكن واحدة منهما دليلاً على حكم الأصل جاز أن تصح جميعاً؛ لأن العلة إذا كانت أمانة فجائز أن تدل على الحكم الواحد، أمارتان، وإن كانت موجبة وجه مصلحة فجائز أن يكون الشيء صلاحاً من وجهين. يبين ذلك أنه قد يستحق الإنسان القتل لردته؛ ولأنه قتل غيره، وقد تفسد صلاة الإنسان بالحدث، وبالكلام إذا وجدا معاً، وأمثال كثيرة، وإن كان إحدى العلتين دليلاً على حكم الأصل، فإذا أن تكون دليل حكمه من غير أن يقاس بها على أصل آخر أو أن تكون دليلاً، بأن يقاس بها على أصل آخر. مثال ودنا التطاول في الشهادة على السرقة إلى التطاول في الشهادة على الزنا، في أن الحاكم لا يحكم بهما بعله أن كل واحد منهما حق من حقوق الله تعالى، وليست هذه العلة هي التي لما لم يحكم الحاكم بالشهادة على الزنا، إذا تطاول عهداً، لكن العلة في ذلك أن الشهود على الزنا يخبرون بين إقامة الشهادة بحق الله تعالى، وبين التستر على المشهود عليه، فإذا أخروا الشهادة علمنا أنهم آثروا، فإذا شهدوا من بعد ثبوت أن عداوة تجددت لهم، والمداوة تنهم الشهود، وقد منع النبي ﷺ شهادة ذوي الأضغان. ر: أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٧٧٩-٨٠٠).

وامثال ذلك كثيرة، وإن كانت إحدى العلتين دليلاً على حكم الأصل دون الأخرى، فقد اختلف أهل العلم في ذلك، فمنهم من أجاز تعليل الحكم في ذلك بالعلة التي ليست بدلالة على حكم الأصل، وأجراها بجرى العلة الدالة على حكم الأصل مع النص الدال على ثبوته، فكما أن النص على حكم الأصل لا يمنع من تعليله بعلة، إذا دلت دلالة على تعلق حكمه بها، فكذلك العلة الدالة على حكم الأصل، يجب ألا تمنع من صحة تعليله بعلة أخرى، إذا دلت عليه دلالة، ومنهم من لم يجز تعليل الحكم بها، بل قضى بفسادها؛ لأن الدلالة لا يمكن أن يدل على صحتها وإن حكم الأصل يثبت لمكانها، إذ لا يمكن الاستدلال على ذلك بفساد ما عداها؛ لأن العلة الأخرى صحيحة، ولا يمكن أن يستدل عليها بأن الحكم ثبت بثبتها في الأصل، وانتفى بانتفائها عن الأصل، وانتفاء ما يقوم مقامها لعلمنا بأنها لو ثبتت وحدها في الأصل من دون العلة الأخرى لم يثبت الحكم، فإذا لم يمكن أن تدل دلالة على صحتها لم تثبت صحتها، والأقرب أن يقال: إنه إن دل على صحتها نص أو تشبيه نص، وجب القول بصحتها، وإلا وجب القضاء بفسادها؛ لأن طرق العلة المستنبطة لا يمكن أن تدل على صحتها، كما قدمنا وتحصيل الكلام في ذلك عندنا، أن العلتين إما أن تكون مؤثرتين أو مناسبتين أو شبهيتين أو أحدهما مؤثرة والأخرى مناسبة، أو أحدهما مؤثرة، والأخرى شبيهة أو أحدهما مناسبة، والأخرى شبيهة، فإن كانتا مؤثرتين جاز كما قدمنا، وإن كانتا مناسبتين جاز ذلك، إلا أن تدل دلالة على وجوب الاقتصار على علة، وذلك كتعليل تخيير الأمة بعد العتق بالحرية، ويكون الزوج عبداً،

فكذلك العلة الدالة على حكم الأصل، يجب ألا تمنع من صحة تعليله بعلة أخرى، إذا دلت عليه دلالة.

وإلا وجب القضاء بفسادها؛ لأن طرق العلة المستنبطة لا يمكن أن تدل على صحتها.

وتحصيل الكلام في ذلك عندنا، أن العلتين إما أن تكون مؤثرتين أو مناسبتين أو شبهيتين.

وإن كانتا شبهيتين جاز إذا كان لزوم الحكم لهما على سواء، إلا أن يتفقوا على وجوب الاختصار على علة واحدة كالكيل، والطعم، والاقنيات، وإن كانت إحداهما مؤثرة والأخرى مناسبة، جاز إلا أن يتفقوا على خلافه، وإن كانت إحداهما مؤثرة والأخرى شبهية، فإنه يبعد أن يقوى على الظن، ولا يكاد ينفصل عن الطرد كالتعليل بالرائحة القابحة، مع السكر المنبه عليه، وإن كانت أحدهما مناسبة والأخرى شبهية، فكمثل إذ لا يتحرك الظن في هذه الصورة، والذي ذكره رضي الله عنه إنما يمنع من ثبوت العلة من مناسبة أو شبهية مع المؤثرة متى كانت الطريقة طريقة سبر، وتقسيم، فلا يمتنع إذا لم يسلك في إثباتها هذا الوجه والله الهادي.

وأما الشرط العاشر: وهو أن لا تخصص^(١):

فقد اختلف أهل العلم في اشتراط ذلك، وهو تخصيصها، ثلاث فرق. فذهب المتقدمون من أصحاب أبي حنيفة إلى جواز تخصيص

(١) واحتج من أجاز تخصيص العلة بأشياء منها: أن العلة الشرعية أمانة، فجاز وجودها في موضع ولا حكم، كما جاز وجودها قبل الشرع، وليس معها ذلك الحكم، ولقاتل أن يقول: ولم إذا جاز قلب كونها أمانة أن يوجد من دون حكمها، جاز تخصيصها بعد كونها أمانة؟ وما تنكرون أن تكون لما صارت أمانة صارت طريقاً إلى الحكم، وليس كذلك قبل كونها أمانة. ألا ترى أنها قبل الشريعة لم تتعلق بها حكم؟ ولا يجوز أن تتعلق بها حكم أصلاً بعد كونها أمانة على أن ذلك يبطل على قول الشيخ أبي عبد الله رحمه الله بالعلة في الترك؛ لأنه قد أجاز وجودها قبل الشريعة من دون حكمها، ولم يجر تخصيصها بعد كونها أمانة. منها: أن العلة الشرعية أمانة على الحكم يجعل جاعل. فجاز أن نجعلها أمانة في مكان دون مكان، كما أن خير الواحد لما كان أمانة جاز أن يجعل أمانة مع عدم نص القرآن، ولا يجعل أمانة مع أن نص القرآن بخلافه. الجواب: أن العلة لا تكون أمانة على الحكم يجعل جاعل؛ لأننا إن جعلناها وجه المصلحة فوجوه المصلحة لا تكون كذلك يجعل جاعل، وكذلك جميع وجوه الفبح والحسن. ر: أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٨٢٣).

إنما يمنع من ثبوت العلة من مناسبة أو شبهية مع المؤثرة متى كانت الطريقة طريقة سبر، وتقسيم.

اختلف أهل العلم في اشتراط ذلك، وهو تخصيصها، ثلاث فرق. فذهب المتقدمون إلى جواز تخصيص العلة منصوصة كانت أو متنبطة.

العلة منصوبة كانت أو مستنبطة، وهو قول مالك^(١)، ونصره أبو عبد الله، وحكاه عن أستاذه، واختاره الإمام أبو طالب عليه السلام، وربما يجري للشافعي، وربما يجري خلافة، وهو الأظهر له، وذهب قوم إلى أنه يجوز تخصيص العلة المنصوبة، ولا يجوز تخصيص العلة المستنبطة وهو ظاهر قول الشافعي، وهو قول طائفة من أصحابه، وذهب قوم إلى أنه لا يجوز تخصيصها منصوبة كانت أو مستنبطة، وهو قول بعض أصحاب الشافعي، وجماعة من الحنفية، وتأولوا مسائل الاستحسان^(٢)

وذهب قوم إلى أنه يجوز تخصيص العلة المنصوبة ولا يجوز تخصيص العلة المستنبطة.

(١) مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ / ٧٩٥م) هو: عالم المدينة الأشهر، مالك بن أنس الأصبحي، ولد سنة (٩٣هـ) على الأرجح، ومات بالاتفاق سنة (١٧٩هـ) وتلقى العلم عن علماء المدينة، وفي مقدمتهم ربيعة بن أبي عبد الرحمن، وابن هرمز أبو بكر بن يزيد الثمالي (١٤٨هـ) وابن شهاب الزهري، ونافع مولى ابن عمر وغيرهم، كما لقي جعفر الصادق، ولقي أبا حنيفة فتنياً له بالنبوغ، وقد تلمذ على مالك عدد كبير من فقهاء الأمصار.
ر: ترجمته في: التذمين (الفهرست) (١٩٩) و(الانتقاء): (١٠، ١٢، ١٣، ٣٧).

(٢) قال الكرخي: الاستحسان: هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى، ويدخل فيه العدول عن حكم العموم إلى مقابله للدليل المخصص، والعدول عن حكم الدليل المنسوخ إلى مقابل الدليل الناسخ، وليس باستحسان عندهم.
وقال أبو الحسين البصري: هو ترك من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه، وهو في حكم طارئ على الأول. ومنهم من قال: إنه عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه، ومنهم من قال: إنه عبارة عن موجب قياس إلى نص من الكتاب والسنة، أو العادة. الاستحسان عندهم بالعدول عن موجب القياس إلى النص من الكتاب والسنة، أو العادة. أما الكتاب فمفهوم استحسان تخصيص مال التصديق بمال الزكاة في قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ وذلك لمن تصدق بكل ماله. ومن السنة كاستحسانهم: «إن لا قضاء على من أفطر ناسياً في شهر رمضان» والعدول عن حكم القياس إلى قوله: «لمن أفطر ناسياً (الله) أطعمك وسقاك» أما العادة فتحو: استحسانهم العدول عن موجب الإجازات في ترك تقدير الماء في الحمام. ويتفق لأزيدية، وبعض الحنفية في تعريف الاستحسان لفظاً ومعنى.
ر: الأمدي (٢٠٩/٤) وما بعدها بتصرف. وانظر حاشية الفصول (ص ٣٠٤).

على وجوه، وهو اختيار القاضي، وأبي الحسين، واحتج من منع من تخصيص العلة بوجوه أقواها، ما نذكره، وهو: أن كونها علة توجب اطرادها، وتعليق الحكم بها، أينما ثبتت، وتخصيصها يمنع من ذلك؛ لأن معناه أن تثبت العلة في بعض الفروع، ولا يثبت حكمها معها، وذلك هو نقض العلة الموجب لفسادها، فثبت أن تخصيصها لا يجوز، واحتج من أجاز تخصيص العلة بوجوه أيضاً. أقواها ما نذكره الآن، وهو: أن العلة الشرعية أمانة لثبوت الحكم وليست بدلالة، والأمانة يجوز ثبوتها بدون ما هي ما هي أمانة عليه؛ لأن وجودها بدونها في بعض المواضع لا يخرجها عن كونها أمانة؛ لأن الأمانة ليس يجب ثبوت حكمها معها على كل حال، وإنما الواجب أن يكون الغالب مواصلة حكمها لها، وذلك لا يبطل بتخلف حكمها عنها في بعض المواضع، يبين ذلك أن وقوف مركوب القاضي على باب الأمير، أمانة لكونه في دار الأمير، ولا يخرجها عن كونه أمانة على ذلك أن لا يشاهد القاضي في بعض الحالات في دار الأمير، أو يرى مركوبه على باب الأمير، مع غلام غيره، فيظن أنه قد استعاره غيره، ومثال المسألة ما نقوله: من أن علة تحريم بيع الموزونات بعضها البعض، نساء كالحديد بالنحاس، وغيرهما هو الوزن، ونحن نحجز من ذلك بيع سائر الموزونات بالذهب والفضة نساء مع ثبوت العلة فيهما وهي الوزن.

العلة الشرعية أمانة
لثبوت الحكم وليست
بدلالة، والأمانة يجوز
ثبوتها بدون ما هي
أمانة عليه

بيع سائر الموزونات
بالذهب والفضة نساء
مع ثبوت العلة
فيهما وهي الوزن

وأما الموضع الرابع:
وهو الكلام في تعارض العلل وتنافيها وترجيح
بعضها على بعض، فذلك يتضمن أربعة فصول

أحدها: الكلام في معنى التعارض. وثانيها: في فائدة الترجيح.
 وثالثها: الكلام في أن الأمارات لا يجوز تعارضها بحيث لا يظهر
 الترجيح. وأربعها: الكلام فيما يقع به الترجيح.

أما الفصل الأول: فاعلم أن معنى وصفنا للعلل بأنها متعارضة^(١)
متنافية قد يفهم منه أنها متضادة، ولا يصح اجتماعها

الكيل والوزن،
 والأكل والاقنيات غير
 متضادة.

وهذا غير ثابت في هذا الموضع؛ لأن الكيل والوزن، والأكل
 والاقنيات غير متضادة، وقد يفهم منه أنها لا تجتمع كونها عللاً،

(١) اعلم: أن وصفنا العلل بأنها متناقضة متنافية قد يفهم منه أنها متضادة لا يصح اجتماعها،
 وهذا غير موجود في هذا الموضوع؛ لأن الأكل والكيل، والاقنيات لا تضاد، وقد يفهم منه
 أنها لا تجتمع كونها عللاً، وذلك ضربان:

أحدهما: لا تجتمع كونها عللاً لثنائي أحكامها، والآخر لا تجتمع كونها عللاً لثنائي
 أحكامها، والمتنافي أحكامها لا بد أن يكون أصلها أكثر من واحد، ويستحيل أن يكون أصلها
 واحداً؛ لأنه لو كان أصلها واحداً على وجه واحد، لكان قد اجتمع في الأصل حكمان
 متنافيان، وذلك محال. فإن قيل: هلا تنافت العلل، وإن كان أصلها واحداً، وحكمه واحد، إذا
 تنافت الأحكام في القروع، بأن توجد إحدى العلتين في فرع ولا توجد الأخرى فيه؟ فيلزم
 أن يوجد فيه حكم العلة لوجود إحدى العلتين، وأن يتنفي لانتفاء العلة الأخرى؛ قيل: إذا
 وجدت إحدى العلتين في الفرع دون الأخرى وجب وجود حكمها فيه، ولا يلزم انتفاؤها؛
 لانتفاء العلة لا يقتضي انتفاء حكمها إذا خلفتها على أخرى. فإذا ثبت أن أصل العلتين
 المتنافيتين اثنان فصاعداً فمثاله: وجوب النية في التيمم، ونفي وجوبها في إزالة النجاسة، ورد
 الرضوء إلى إزالة النجاسة، بعلة أنها طهارة بالماء، ويرد إلى التيمم بعلة أنها طهارة عن
 حدث، وإن امتنع كونها عللاً لوجوه سوى تنافي الحكمين، فإن لا يكون في الأمة من علل
 ذلك الأصل بعلتين، بل كل منهما بعلة واحدة كتعليلهم تحريم التفاضل في البر بكونه مكبلاً،
 أو مأكولاً، أو مقتاناً، وليس منهم أحد علله بكل واحد منهما، ومتى تنافت العلل واشتبه
 القول في فروعها وجب الترجيح. ر: أبو الحسين «المعتد»: (٢/ ٢٤١، ٢٤٢).

وذلك ضربان:

أحدهما: أن لا تجتمع كونها عللاً لتنافي أحكامها.

والأخرى: أن لا تجتمع كونها عللاً لوجه سوى تنافي أحكامها، والمتنافية أحكامها لا بد أن يكون أصلها أكثر من واحد، ويستحيل أن يكون أصلها واحداً؛ لأنه لو كان واحداً لكان قد اجتمع في الأصل حكمان متنافيان. وذلك محال، وإذا ثبت أن أصل العلتين المتنافيتين الحكم اثنان فصاعداً، فمثاله وجوب النية في التيمم، ونفي وجوبها في إزالة النجس، كما قد مر، وإن امتنع كونها عللاً لوجه سوى تنافي أحكامها فبان لا يكون في الأمة من علل ذلك الأصل بعلتين، بل كل منهم علله بعلّة واحدة، كتعليلهم تحريم التفاضل في البر بكونه مكياً، أو مأكولاً، أو مقتاتاً، وليس منهم أحد علله بكل واحدة منها ولا بائنتين منها، وحتى تنافى العلل واشتبّه القول في فروعها وجب الرجوع إلى الترجيح.

وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في فائدة الترجيح^(١):

فاعلم أولاً: أن الترجيح هو الشروع في تقوية أحد الطريقتين على

(١) فيما يرجح به علة على علة، اعلم أنه ينبغي أن نذكر أولاً ما هو الترجيح؟ وما الفائدة منه؟ ثم نقسم الترجيح للعلل. أما الترجيح: فهو الشروع في تقوية أحد الطريقتين على الآخر، ولذلك لا يصح الترجيح، إلا بعد تكامل كونهما طريقتين لو انفرد كل واحد منهما؛ لأنه لا يصح ترجيح طريق على ما ليس بطريق. وأما الفائدة في الترجيح: فهي أن يقوى الظن الصادر عن إحدى الأمارتين عند تعارضهما، ولذلك لا يصح الترجيح بين الأدلة؛ لأنها لا تتعارض؛ لأن تعارضها موقوف على تنافي مدلولاتها، وفي تعارضها ثبوت مدلولاتها على تنافياها؛ ولأن الأدلة لا تقتضي الظن فلا يمكن القول بأن أحد الظنين يقوى؛ ولأن الترجيح يقتضي التمسك بما ثبت فيه الترجيح، وإطراح ما لم يثبت فيه، والدليل لا يجوز إطراره.
ر: أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٨٤٤).

وإذا ثبت أن أصل
العلتين المتنافيتين الحكم
اثنان فصاعداً، فمثال
وجوب النية في
التيمم، ونفي وجوبها
في إزالة النجس.

الأخرى، ولذلك لا يصح الترجيح إلا بعد تكامل كونهما طريقتين لو انفردت كل واحدة منهما لكفت؛ لأنه لا يصح ترجيح طريق على ما ليس بطريق، وأما فائدة الترجيح فهي أن يقوي الظن الصادر عن إحدى الأمارتين عند تعارضهما، ولذلك لا يصح الترجيح بين الأدلة؛ لأنها لا تتعارض، إذ تعارضها موقوف على تنافي مدلولها، وفي تعارضها ثبوت مدلولاتها، على تنافياها؛ ولأن الأدلة لا تقتضي الظن، فلا يمكن القول بأن أحد الطريقتين يقوي، ولأن الترجيح يقتضي التمسك بما يثبت فيه الترجيح، واطراح ما لم يثبت فيه، والدليل لا يجوز إطراره.

وأما فائدة الترجيح فهي أن يقوي الظن الصادر عن إحدى الأمارتين عند تعارضهما، ولذلك لا يصح الترجيح بين الأدلة؛ لأنها لا تتعارض

وأما الفصل الثالث: وهو الكلام في أن العلل

لا يجوز تعارضها بحيث لا يظهر الترجيح^(١)

فقد حكى في الكتاب اختلافهم في أنه هل يجوز أن تعتدل الأمارات

(١) يقول السيد أبو طالب الماروني في موضوع تنافي العلل الشرعية: إن قال قائل: قد قلتم أن العلل لا تتنافى لشيء يرجع إليها، وإنما تتنافى لتنافي أحكامها فبينوا تفصيل ذلك، قيل له: الأحكام الشرعية تتنافى على وجهين:

أحدهما: لشيء يرجع إليها والآخر لشيء يرجع إلى غيرها، فالأول مثل أن يكون موجب إحدى العلتين ثبوت حكم وموجب الأخرى سقوطه فتتنافى العلتان الموجبتان لهما، وإنما تتنافيان لشيء يرجع إلى تنافي حكميهما في أنفسهما، وهذا كتعليل الشافعي وغيرهم في إثبات التبة في الطهارة، وتعليل أصحاب أبي حنيفة سقوطها، أو أن يكون موجب إحداها حكماً وموجب الآخر ضلماً، وهذا لتعليل أصحاب أبي حنيفة في تحليل النبل، وتعليل أصحاب الشافعي في تحريمه، وما يجري مجرى ذلك من العلل التي يفيد بعضها تحريم شيء، ويفيد بعضها تحليله، ولا فضل في تنافي العلتين بين أن تكون إحداها توجب إثبات الحكم والأخرى نفيه، وبين أن توجب إحداها علماً، وتوجب الأخرى زيادة فيه، ونقص شيء آخر إليه، والمنع من الانتصار عليه، ومقتضى كتعليل أصحاب الشافعي في أن القارن عليه طوافاً واحداً، وتعليل أصحاب أبي حنيفة في أن عليه طوافين. ر: أبو طالب (المجزي): (١٧١).

عند المجتهد أم لا^(١)؟ فمنع منه أبو الحسن، وأبو الحسين، وأجازة آخرون.

(١) وأما ترجيح العلة بما يرجع إلى الأصل والفرع، فهو أن تكون إحدى العلتين يرد بها الفرع إلى ما هو من جنسه كرد كفارة إلى كفارة، والأخرى يرد بها الفرع إلى ما ليس من جنسه، كرد كفارة إلى غير كفارة، فتكون الأولى أولى، وهو مذهب أبي الحسن وأكثر الشافعية؛ لأن الشيء أكثر شبيهاً بجنسه منه بغير جنسه، والقياس يتبع الشبه، فكثرته تقوي الظن، وإن لم تكن تلك الوجوه علة، وبالجمله رد الشيء إلى ما هو أشبه به أولى، ولذلك كان رد كشف العورة إلى إزالة النجاسة في انكشاف قدر الدرهم من العورة المفلطة يفسد الصلاة أولى من الرد إلى غير ذلك. ر: أبو الحسين البصري (٨٥٢/٢).

في أن المجتهد يجوز أن تعتدل الأمارات في المسألة أم لا؟

أجاز شيخنا أبو علي وأبو هاشم ذلك، وقالوا: يكون المجتهد عند تساوي الأمارتين غيراً بين حكميهما، ومنع شيخنا أبو الحسن من ذلك، وقال: لا بد من ترجيح، وحجة من أجاز ذلك، هي أن من منع من ذلك إما أن يمنع منه من جهة العقل بأن يجعل استحالة ذلك كاستحالة تعادل الدلالة والشبه، حتى تكونا جميعاً صحيحتين، أو يمنع من ذلك لدليل سمعي، والوجه الأول باطل؛ لأننا لا نجد في العقل ما يحيل تساوي الأمارتين في القوة.

ألا ترى أنه لا يمتنع عندنا أن نجيزا اثبات الشيء ونفيه، ويستوي عندنا عدلتهما، وصدق لمجتهدهما، وتعارض الأمارات الدالة على جهة القبلة، ثم ليس يؤثر سقوط فرض التوجه في بعض المواضع، فيما ذكرنا في جواز كون الأمارات متساوية في القوة كالفرق بين الأمارات في ذلك وبين الأدلة أن الأدلة يجب أن يكون مدلولها على ما دلت عليه، فلو كان ما يدل على الشيء وما يدل على نفيه متساويين في أنفسهما لكان الدليلان صحيحين، وفي ذلك حصول مدلولهما جميعاً بالنفي والإثبات كالدليل الدال على أن الله سبحانه يستحيل أن يرى، والشبهة الموجبة أن يرى، وأما إن منع من تعادل الأمارتين بدليل سمعي، وهو أنهما لو تعادلا في القوة لم يكن الحكم بإحدهما أولى من الأخرى، وفي ذلك إثبات حكميهما، إما على الجمع وذلك غير ممكن، وإما على التخيير، والأمة مجمعة على أن المكلفين غير غيرين في مسائل الاجتهاد باطل؛ لأن تعادل الأمارتين كلفظ التخيير في الدلالة على التخيير؛ لأنه إذا لم يكن حكم إحدهما أولى من حكم الأخرى، ولم يمكن الجمع، فليس إلا التخيير، وقد ثبت التخيير من غير لفظ؛ لأن من معه مائتان من الإبل فهو غير بين أداء أربع حققات أو خمس بات ليون، وليس في ذلك لفظ التخيير، وإنما قال النبي ﷺ: «في كل أربعين ابنة ليون، وفي كل خمسين حقة» إن قيل: هذا يقوم مقام لفظ التخيير، قيل: فكذلك تعادل الأمارتين. ر: أبو الحسين «المعتد»: (٨٥٤/٢)، (٨٥٦).

ثم اختلفوا، فمنهم من قال: تطرح الأمارات المتكافئة، ويرجع إلى طريق سواها إن وجدها، وإلا رجع في ذلك إلى قضية العقل، وهو قول جماعة من الفقهاء، واختاره السيد أبو طالب، ومنهم: من قال يكون المجتهد غيراً بين حكميها، وهو قول أبي علي، وأبي هاشم، والقاضي، واحتج من أجاز التساوي، بأنه يجوز أن تتساوى وجوه قوة كل واحد من الأمارتين مما يرجع إلى طريقهما، أو مكانهما أو حكمهما، وكلما تكافأت وجوه قوة، لم يميز ترجيح بعضه على بعض، واحتج أبو الحسين الكرخي للمنع من ذلك بأن تعادلهما يقتضي التخيير ولا لفظ له، والأمة مجمعة على بطلانه، واعترض ذلك رضي الله عنه، بأن تأدية ذلك إلى التخيير غير مسلم، فإنه يمكن الإطراح، ثم لو كان القول بالتخيير لازماً عن القول بالتساوي، فلم لا يجوز.

إن تساوي الأمارتين
دلالة على التخيير،
فيجب القول بثبوته
بذلك، إذ ليس من
حق ما يدل على
التخيير أن يكون من
قبيل الألفاظ

وقوله: بأنه لا لفظ للتخيير ولا يدل على بطلانه؛ لأن للخصم أن يقول: إن تساوي الأمارتين دلالة على التخيير، فيجب القول بثبوته بذلك، إذ ليس من حق ما يدل على التخيير أن يكون من قبيل الألفاظ.

وقوله: إن الأمة مجمعة على بطلان التخيير في مسائل الاجتهاد^(١)،

(١) وأما قوله: إن الأمة مجمعة على أن المكلفين غير مخيرين في مسائل الاجتهاد، فإن عنوا جميع المسائل الماضية من مسائل الاجتهاد، والمستقبلية لم نسلم ذلك، وإن أرادوا المسائل الماضية دون المستقبلية لم نسلم أيضاً؛ لأن عبيد الله بن الحسن العنبري، والشافعي يقول بقولين في المسألة الواحدة، وتقول لكل واحد منهما وجه، قالوا: ولو تبعنا ما ذكروه من الإجماع في المسألة الماضية لم يمنع ذلك من صحة التخيير في الحوادث المستقبلية.

فغير مسلم، فإن الخلاف في ذلك ثابت من أول الزمان إلى آخره، فإن الحسن البصري كان يذهب إلى التخيير بين غسل الرجلين ومسحهما، وكذلك كثير من أهل العلم يقول بالتخيير في كثير من المسائل.

الحسن البصري كان
ينهب إلى التخيير بين
غسل الرجلين
ومسحهما.

واحتج أبو الحسين بأن الأمارتين لو تعادلتا لأدّى ذلك إلى الشك؛ لأنه لا يجوز أن يكون الظن الصادر عن أحدهما أقوى من الظن الصادر عن الأخرى لتساويهما، ولا يجوز أن يصدر عن كل واحد منهما، والحال هذه ظن؛ لأن الظن هو تغليب أحد المجوزين على نقيضه، فإذا قلنا: بأن أحد المجوزين أغلب، وأظهر من الآخر، أفاد زيادته على الآخر، وإذا قلنا: بأن كل واحد منهما ظن غالب للآخر، أفاد أن كل واحد منهما زايد على الآخر، وكل واحد ناقص عن الآخر، وهو محال. وإذا لم يحصل عند ذلك ظن، وكان الحكم موقوفاً على الظن لم يجز الحكم.

أبو الحسين بأن
الأمارتين لو تعادلتا
لأدّى ذلك إلى الشك؛
لأنه لا يجوز أن يكون
الظن الصادر من
أحدهما أقوى من
الظن الصادر من
الأخرى لتساويهما.

قال رضي الله عنه: ويمكن أن يقال أن هذا مما يدل على أن العمل

قال الشيخ أبو الحسن: يحتاج بأن تعادل الأمارتين يقتضي التخيير بين الحكمين، ولا لفظ للتخيير، والأمة مجمعة على بطلانه، وقد أجيب عنه ما ذكرناه، وله أن يحتاج بما هو جواب عن دلالة خصوصية، فنقول: لو تعادلت الأمارتان لأدّى إلى الشك في الحكم، وذلك لا يجوز، فإذا تعادلت الأمارات الدالة على أن الكيل علة للأمارات الدالة على أن الطعم علة لم يعمل لنا الظن بأن أحدهما علة، ولا الظن بأن كل واحد منهما علة، ومع انتفاء الظن لكون الوصف علة لا يجوز أن يعلق الحكم به، وأيضاً فالتخيير بين النفي والإثبات لا يصح إلا على معنى الإباحة، وذلك كالتخيير بين أن يكون الفعل محظوراً أو مباحاً، أو واجباً، أو غير واجب؛ لأنه إذا خير الإنسان بين المحظور والإباحة، وقيل: إن شئت فافعله، وإن شئت فلا تفعله، معنى سوى ذلك.

ر: أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٨٥٨).

في ذلك بالتخير لا يصح وأنهما يجب اطراحهما عند تساويهما لفقدان الظن لواحد منهما، وحصول الشك البحث فيهما.

واعلم: أن الوجه في المنع من التساوي بين الأمارتين بحيث لا يظهر الترجيح ما قدمناه في باب المجمل والمبين، فلا تطول بإعادته. واحتج من منع من التخيير بين الأمارتين عند استوائهما، وأوجب اطراحهما بوجهين:

أحدهما: ما قدمناه من العمل على الشك المطلق، فلا يجوز. والثاني: أن التخيير بين النفي والإثبات لا يصح إلا على معنى الإباحة، وذلك كالتخيير بين أن يكون الفعل محظوراً أو مباحاً أو واجباً، أو غير واجب؛ لأنه إذا خير المكلف بين الحظر والإباحة، وقيل له: إن شئت فافعله، وإن شئت فلا تفعله، فقد أبيح له الفعل، إذ ليس للإباحة معنى سوى ذلك، وليس ذلك بتخيير بينهما، بل هو عمل على أحدهما، واطراح الآخر فثبت أن التخيير في ذلك لا يصح.

الفصل الرابع: وهو الكلام فيما يقع به الترجيح

فأعلم أن العلة ترجح بما يرجع إلى طريقها أو بما يرجع إلى حكمها، أو بما يرجع إلى مكانها من الأصل أو الفرع أو هما بمجموعهما، أو بما يرجع إلى العلة نفسها، أو بما يتصل بذلك فلنفرد لكل واحد منها كلاماً يخصه ويجعله أمثلاً.

الوجه في المنع من
التساوي بين الأمارتين
بحيث لا يظهر
الترجيح ما قدمناه في
باب المجمل والمبين

والثاني: أن التخيير
بين النفي والإثبات لا
يصح إلا على معنى
الإباحة، وذلك
كالتخيير بين أن يكون
الفعل محظوراً أو مباحاً
أو واجباً، أو غير
واجب.

أعلم أن العلة ترجح
بما يرجع إلى طريقها أو
بما يرجع إلى حكمها،
أو بما يرجع إلى مكانها
من الأصل أو الفرع.

النمط الأول: في ترجيح العلة^(١) بما يرجع إلى طريقها:

فمعناه أن يكون طريق وجودها في الأصل أو في الفرع أقوى من

في ترجيح العلة بما
يرجع إلى طريقها،
وطريق وجودها في
الأصل أو الفرع.

(١) الترجيح بحسب دليل العلية وهي الطرق الدالة على علية الوصف في الأصل، وهي على ما أورده المصنف، إما نقلياً أو عقلياً، والنقلية إما نص وإما إجماع. والنص إما قاطع، وإما ظاهر، والعقلية خسة وهي: المناسبة، والدوران، والسر، والشبه، والطرء، ولم يذكر الإجماع من النقلية وتنقيح المناط. ر: البدخشي (الشرح): (٣/ ٢٥٠) وفيق العجم (مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين): (١/ ٤٢٧).

يقول أبو الحسين: فيما يرجع به علة على علة: اعلم أنه ينبغي أن نذكر أولاً ما الترجيح؟ وما الفائدة فيه؟ ثم تقسم الترجيح للعلل، أما الترجيح: فهو الشروع في تقوية أحد الطريقين على الآخر، ولذلك لا يصح الترجيح إلا بعد تكامل كونهما طريقين لو انفرد كل واحد منهما؛ لأنه لا يصح ترجيح طريق على ما ليس بطريق. وأما الفائدة في الترجيح: فهي أن يقوى الظن الصادر عن إحدى الأمارتين عند تعارضهما، ولذلك لا يصح الترجيح بين الأدلة؛ لأنها لا تتعارض؛ لأن تعارضها موقوف على تنافي مدلولاتها، وفي تعارضها ثبوت مدلولاتها على تنافياها؛ ولأن الأدلة لا تقتضي الظن، فلا يمكن القول بأن أحد الظنين يقوى؛ ولأن الترجيح يقتضي التمسك بما ثبت فيه الترجيح، وإطراح ما لم يثبت فيه والدليل لا يجوز إطراحه. فاما قسمة ترجيح العلة فهي أن العلة ينبغي أن ترجح بما يرجع إلى طريقها وبما يرجع إلى الحكم الذي هي طريقه، وبما يرجع إلى مكانها، وهو الأصل، أو الفرع، أو هما مجموعهما، أما الراجع إلى طريقها، فممنه ما يرجع إلى طريقها في الأصل، ومنه ما يرجع إلى طريقها في الفرع، أما الراجع إلى طريقها في الأصل: فهو ضربان:

أحدهما: أن يكون طريق وجودها في الأصل أقوى من طريق وجود علة أخرى في أصلها. والآخر: أن يكون طريق صحة إحدى العلتين في الأصل أقوى من طريق صحة الأخرى. وأما الراجع إلى طريقها في الفرع، فإن يكون طريق وجودها في الفرع أقوى من طريق وجود الأخرى في فرعها. وأما الترجيح الراجع إلى حكمها فضربان:

أحدهما: يتعلق بحكمها في الأصل، والآخر يتعلق بحكمها في الفرع. أما المتعلق بالأصل فضربان: أحدهما: أن يكون طريق ثبوت أحد الحكمين في الأصل أقوى من طريق ثبوت الحكم الآخر في أصله. والآخر: أن يكون طريق ثبوت أحدهما في الأصل الشرع، وطريق ثبوت الآخر في أصله العقل. ر: أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٢٤٤-٢٤٥).

طريق وجود العلة الأخرى في أصلها أو في فرعها، أو يكون طريق صحة إحدى العلتين في الأصل أقوى من طريق صحة الأخرى في أصلها، وإنما يكون طريق وجودها في الأصل أو الفرع أقوى من طريق وجود العلة الأخرى بأن تكون إحداهما يعلم وجودها بالحس والضرورة نحو كون البر ميكلاً ومطعماً، وكون الأرز كذلك، ويكون وجود الأخرى معلوماً بالاستدلال نحو أن يكون حكماً شرعياً كقولنا طهارة عن حدث وغير ذلك، وفي الصورة نظر، قد ذكرناها في شرح هذا الكتاب، أو يكون وجود أحدهما معلوماً بدليل ويكون وجود الآخر مظنوناً بأمانة أو يكونا جميعاً مظنونين بأمانتين غير أن أمانة وجود أحدهما أقوى. ولا شك أن ذلك وجه ترجيح؛ لأن الوصف لا يكون علة في الأصل ولا في الفرع، إلا وهو موجود فيهما، فإذا كان علمنا أو ظننا لوجود أحد الوصفين في الأصل والفرع أقوى من علمنا أو ظننا لوجود الوصف الآخر فقد صار ظننا لكونه علة حكم الأصل والفرع أقوى من ظننا الآخر علة حكم الأصل والفرع. فأما التي طريق كونها علة حكم الأصل أقوى، فهي التي يكون طريق كونها علة حكمه صريح نص، ويكون طريق الآخر تنبيه نص أو يكون طريق أحدهما تنبيه نص، وطريق الآخر المناسبة أو يكون طريق أحدهما المناسبة، وطريق الأخرى مجرد الشبه، أو تكون أمانة أحدهما أقوى من أمانة الأخرى بخصوصية كأن يكون تنبيه نص أحدهما أكثر إيماء من الآخر، أو مناسبة أحدهما جلية والأخرى خفية شبهيتين إحداهما معتبرة بحالتي ذات واحدة، والأخرى معتبرة بحالتي ذاتين.

وإنما يكون طريق وجودها في الأصل أو الفرع أقوى من طريق وجود العلة الأخرى بأن تكون إحداهما يعلم وجودها بالحس والضرورة نحو كون البر ميكلاً ومطعماً، وكون الأرز كذلك.

ولا شك أن ذلك وجه ترجيح؛ لأن الوصف لا يكون علة في الأصل ولا في الفرع، إلا وهو موجود فيهما

أو تكون أمانة أحدهما أقوى من أمانة الأخرى بخصوصية كأن يكون تنبيه نص أحدهما أكثر إيماء من الآخر، أو مناسبة أحدهما جلية والأخرى خفية شبهيتين إحداهما معتبرة بحالتي ذات واحدة، والأخرى معتبرة بحالتي ذاتين

النمط الثاني: في ترجيح العلل بما

يرجع إلى حكمها^(١): فهو ضربان:

أحدهما: يتعلق بحكمها في الأصل، والآخر يتعلق بحكمها في الفرع.

أما المتعلق بحكمها في الأصل فهو ضربان:

أحدهما: أن يكون طريق ثبوت أحد الحكمين أقوى من طريق ثبوت

الحكم الآخر في أصله، نحو أن يدل على حكم الأصل دليل قاطع، ويدل

(١) وأما الترجيح الراجع إلى حكمها فضربان:

أحدهما: يتعلق بحكمها في الأصل، والآخر يتعلق بحكمها في الفرع، أما المتعلق بالأصل فضربان: أحدهما: أن يكون طريق ثبوت أحد الحكمين في الأصل أقوى من طريق ثبوت الحكم الآخر في أصله. والآخر: أن يكون طريق ثبوت أحدهما في الأصل الشرع، وطريق ثبوت الآخر في أصله العقل، وأما المتعلق بحكمها في الفرع، فضربان: منها: أن يكون أحدهما حظراً، والآخر إباحة، ومنها: أن يكون في أحدهما زيادة على الآخر كاللذبة والمباح، ومنها: أن يكون قد شهدت الأصول بأحد الحكمين كعموم خطاب، أو قول صحابي. ومنها: أن يكون حكم إحدى العلتين يتبعها في جميع فروعها، وحكم العلة الأخرى لا يتبعها في جميع فروعها، فيكون أولى على قول من أجاز تخصيص العلة.

وأما الترجيح الراجع إلى الأصل وحده، فبان تكون إحدى العلتين منتزعة من عدة أصول، والأخرى منتزعة من أصل واحد، وأما الترجيح الراجع إلى الفرع، فبان يكون فروع إحدى العلتين أكثر من الأخرى.

وأما الراجع إلى الأصل والفرع جميعاً، فبان يكون الفرع بأحد الأصلين أشبه منه بالآخر، بان يكون من جنسه، كرد كفارة إلى كفارة، ورد المقدار المفسد للصلاة من كشف العمرة إلى مقدار ما يفسدها من النجاسة؛ لأن بين هذين تماثلاً من بعض الوجوه، وفي بعض هذه الوجوه اختلاف.

ر: أبو الحسين (المتمم): (٢/ ٨٤٥-٨٤٦).

في ترجيح العلل بما
يرجع إلى حكمها فهو
ضربان: أحدهما
يتعلق بحكمها في
الأصل، والآخر يتعلق
بحكمها في الفرع.

على حكم الأصل الآخر أمانة. وإنما كان ذلك وجهاً يقتضي الترجيح؛ لأن الوصف لا يكون علة حكم الأصل، إلا وحكمه ثابت، فإذا كان حكم أحد الأصلين أقوى ثبوتاً كان ما يتبعه من العلة من العلة، ومن حكم الفرع أقوى ثبوتاً.

والضرب الثاني: أن يكون طريق ثبوت أحدهما في الأصل الشرع^(١)، في أصله العقل؛ لأن القياس الشرعي دلالة شرعية، والأولى في الأدلة الشرعية أن تكون أحكامها شرعية والقياس

(١) وأما الترجيح بقوة ثبوت الحكم في الأصل فتح أن يدل على حكم الأصل دليل قاطع، ويدل على حكم الأصل الآخر أمانة، وإنما كان ما قوى حكم أصله أولى؛ لأن الوصف لا يكون علة بحكم الأصل إلا وحكمه ثابت، فإذا كان حكم أحد الأصلين أقوى ثبوتاً كان ما يتبعه من العلة، ومن حكم الفرع أقوى ثبوتاً. وأما الترجيح بكون أحد الحكمين شرعياً والآخر عقلياً، فصحيح؛ لأن القياس الشرعي دلالة شرعية، والأولى في الأدلة الشرعية أن يكون أحكامها شرعية، والقياس الذي حكمه شرعي هو أشد مطابقة للدالة الشرعية.

فإن قيل: كيف يجوز أن يستخرج من أصل عقلي علة شرعية؟ قيل: يجوز ذلك؛ إذا لم نقلنا منه الشرع فنستخرج العلة، فإذا كان أحد الحكمين نفيّاً والآخر إثباتاً وكانا شرعيين، فقد ذكر قاضي القضاة رحمه الله أنه لا يكون أحدهما أولى من الآخر، وقد ذكرنا في ترجيح الأخبار أنه لا بد في النفي والإثبات من أن يكون أحدهما عقلياً والآخر سمعياً.

وأما الترجيح بشهادة الأصول، فقد يراد بشهادة الأصول أن يكون جئس ذلك الحكم ثابتاً في الأصول، مثل تحريم المثلة في الجملة، فالعلة المحرمة لمثله خصوصية أولى؛ لأن الشريعة في الجملة تشهد بها، وقد يراد بشهادة الأصول الكتاب والسنة، والإجماع، وهذه إن كانت صريحة فهي الأصل في الدلالة لا يجوز الترجيح بها، وإن مسها احتمال شديد جاز ترجيح القياس بها، لوضوح دلالة القياس على دلالتها. أبو الحسين المعتمد: (٢/٨٤٩-٨٥٠).

في أصله العقل؛ لأن
القياس الشرعي دلالة
شرعية

الذي حكمه شرعي أشد مطابقة للأدلة الشرعية؛ ولأن العلة التي حكمها شرعي تكون ناقلة عما في حكم العقل، فهذا ما ذكره في الكتاب، ويمكن أن يقال متى كان الشرع قد أقر حكم العقل وقواه فقد صار شرعياً، فهما بيان لاسيما على ما حققه أبو الحسين في معنى كون الحكم شرعياً، ولذلك سأل نفسه رضي الله عنه.

فإن قيل: كيف يجوز أن تستخرج من حكم عقلي علة شرعية، وأجاب بأنه يجوز ذلك إذا لم ينقلنا عنه الشرع، ويمكن أن يقال فقد صرتم إلى أن تبقى العقل تصير الحكم شرعياً، لاسيما مع جواز نقله كما ذكره أبو الحسين. قال رضي الله عنه: فاما إذا كان أحد الحكمين نفياً، والآخر إثباتاً وكانا شرعيين فقد ذكر القاضي أنه لا تكون أحد العلتين أقوى من الأخرى، وذكر أبو الحسين أنه لا بد في النفي والإثبات من أن يكون أحدهما عقلياً والآخر شرعياً، والصحيح أنه قد يكون الحكمان شرعيين، وإن كان أحدهما نفياً والآخر إثباتاً كالعناق ونفيه، وأما المتعلق بحكم العلة في الفرع^(١) فضروب:

كيف يجوز أن
تستخرج من حكم
عقلي علة شرعية؟

ذكر أبو الحسين أنه لا
بد في النفي والإثبات
من أن يكون أحدهما
عقلياً والآخر شرعياً.

(١) قال ابن برهان: لا يجوز القياس والإلحاق إلا بعلّة مناسبة أو شبه ينقلب على الظن عند أصحابنا، وأكثر الحنفية، وقالت طائفة من الحنفية: لا يعتبر ذلك، ويكفي الإلحاق بالوصف المطلق العام، وكذلك ذكر المسألة أبو الخطاب، والقاضي، وهو متصوص أحمد، ولقطه في الجرد، ولا يجوز رد الفرع إلى أصل حتى تجمعهما علة معينة تقتضي إلحاقه، فإما أن يعتبر ضرب من التنبيه فلا، وقد قال أحمد: إنما يقاس الشيء على الشيء إذا كان مثله في كل أحواله، فإما إذا كان مثله في كل أحواله، فإما إذا أشبهه في حال وخالفه في حال فليس مثله.

الضرب الأول: أن يكون أحد الحكمين حظراً^(١) والآخر إباحة، فمتى كان الحظر شرعياً، كان أولى وكانت علته أقوى؛ لأن الحكم الشرعي أقوى من حيث كان ناقلاً؛ ولأن الأخذ بالحظر أحوط، وإن كان الحظر عقلياً والإباحة شرعية، فالواجب الرجوع إلى ترجيح آخر، وإن كان الحظر والإباحة معاً شرعيين صريح على قول من تخير كونهما معاً شرعيين فالحظر أولى لحيطه.

والضرب الثاني: أن يكون حكم أحد العلتين إثبات عتاق^(٢)، وحكم الأخرى نفيه، فعند أبي الحسن، وأبي الحسين المنفية أولى، وعند القاضي وجماعة أنهما سواء.

قال رضي الله عنه: وذلك هو الصحيح؛ لأنهما حكمان شرعيان وقد تقدم تحقيق ذلك في الأخبار.

والضرب الثالث: أن يكون حكم أحدهما إسقاط^(٣) حد، وحكم

(١) فإذا كانت إحدى العلتين حاضرة مثلاً والأخرى مبيحة فذكر أبو الخطاب احتمالين:

أحدهما: أن الحاضرة أولى، وقال القاضي والكرخي: والثاني هما سواء.

(٢) فإذا كانت إحدى العلتين أو أحد الخبرين يوجب العتق، والآخر يقتضي الرق فهما سواء،

قاله أبو الخطاب، وحكاه عن الشافعي قال: ويحتمل أن تقدم التي تقتضي الرق، وبه قال

بعض المتكلمين، تقدم علة العتق. وقال القاضي في «الكفاية»: المتيب للحرية أولى.

(٣) فإذا كانت إحداهما تقتضي سقوط الحد، والأخرى تقتضي وجوبه، فذكر أبو الخطاب فيها

ثلاثة احتمالات:

أحدهما: هما سواء، وبه قال الحلواني، وبعض الشافعية.

والثاني: المسقط أولى، وبه قال أبو عبد الله البصري.

والثالث: المتيب للحد، وبه قال عبد الجبار بن أحمد، قال القاضي في «الكفاية»: وهذا أشبه

بأصلنا، واستدل عليه من كلام أحمد.

والأخرى إثباته، وقد اختلفوا في ذلك، فعند ابن أبان^(١)، وأبي عبد الله^(٢)، وأبي الحسين^(٣) المسقطة أولى. وقال القاضي: المثبتة أولى، قال رضي الله عنه: والصحيح هو الأول؛ لأنه قد أخذ علينا إسقاط الحدود بالشبهات لتعارض البيئتين، فإذا تعارضت العلتان.

والضرب الرابع: أن يكون حكم أحد العلتين أزيد من حكم الأخرى، نحو أن يكون حكم إحداهما ندباً، وحكم الأخرى إباحتاً، فإلّا حكمها التنبأ أولى؛ لأن التنبأ يتضمن زيادة، وهذا ما ذكره في الكتاب وهو بعيد جداً؛ لأنه تصحيح الأصل بالفرع لغير وجه، وهو توقف محض.

والضرب الخامس: أن يكون أحد العلتين قد شهدت له الأصول^(٤)

(١) ومنها: أن تكون إحداهما توجب، والأخرى تندب، أو تكون إحداهما تندب والأخرى تبيح، فتكون أولى؛ لأن الإيجاب فيه التنبأ وزيادة، والتنبأ فيه الإباحة وزيادة، هذا قول أبي الخطاب.

(٢) إذا كانت إحدى العلتين متزعة من أصليين والأخرى متزعة من أصل واحد، فالمتزعة من أصليين أولى، وقال بعض الشافعية: هما سواء.

(٣) ومن ذلك أن يكون حكم إحدى العلتين موجوداً معاً وحكم الأخرى يوجد قبلها فتكون المصاحبة أولى، قال الشيخ: مثاله قول أصحابنا في المبتوت أنها أجنبية فأشبهت المنفضية العدة، فهي راجحة على قوله: معتدة عن طلاق أشبهت الرجعية، فالأولى أولى، لأن الحكم يوجد بوجودها، وهي هذا الترجيح نظر.

ر: «مسودة آل تيمية في أصول الفقه»: (ص ٣٧٧-٣٨٢).

(٤) وشهادة الأصول طريق في إثبات العلة كقولنا: في الخبل لا تجب الزكاة، في ذكورها، فلا تجب في إناثها، والدليل عليه بقية الأصول من الحيوان نفياً وإثباتاً... وعلل أبو الخطاب، بأنه يشبه الطرد والعكس، وحكى عن الشافعية وجهين: ر: «مسودة آل تيمية»: (ص ٤٠٩).

وقد اختلفوا في ذلك، فعند ابن أبان، وأبي عبد الله، وأبي الحسين المسقطة أولى. وقال القاضي: المثبتة أولى. وقال القاضي: المثبتة أولى.

أن يكون حكم أحد العلتين أزيد من حكم الأخرى، نحو أن يكون حكم إحداهما ندباً، وحكم الأخرى إباحتاً، فإلّا حكمها التنبأ أولى؛ لأن التنبأ يتضمن زيادة، وهذا ما ذكره في الكتاب وهو بعيد جداً؛ لأنه تصحيح الأصل بالفرع لغير وجه، وهو توقف محض.

أن يكون أحد العلتين قد شهدت له الأصول

كتحريم المثلة في الجملة، فالعلة المحرمة للمثلة مخصوصة أولى من المبيحة لها؛ لأن الشريعة في الجملة تشهد لها نحو أن يكون الكتاب والسنة والإجماع قد شهدت له، أو بعضها، وهذه إن كانت صريحة فهي الأصل في الدلالة، فلا يجوز وقوع الترجيح بها، وإن مسها احتمال شديد جاز ترجيح القياس بها لوضوح دلالة القياس على دلالتها، ولذلك كانت العلة التي لا تخصص العموم أولى من التي تخصصه، لأن لفظ العموم يشهد لها، وإلى ذلك ذهب أبو الحسين، وذكر قاضي القضاة في (الشرح) أن هذا يخالف لما ذكرناه في الأصول؛ لأن كلا المعلقين قد اتفقا على مطابقة ذلك الأصل لإحدى العلتين، ولم يقع الاتفاق منهما على ذلك في هذا الموضع؛ لأن أحد المعلقين يقول: ما أراد الله تعالى بالعموم ما تناولته العلة المختصة.

قال رضي الله عنه: ولقائل أن يقول: إنهما سواء؛ لأن إحدى المعلقين وإن لم يقل ذلك فإن العموم يشهد بمطابقة إحدى العلتين، فكانت أولى وبعد فعنده أنه متى اقترن بالقياس خبر محتمل، رجح به مع أن أحد المعلقين يمكنه أن يقول في المحتمل، إنه ما أريد به ما يخالف علته، وقوله ذلك في المحتمل أمكن من قوله في العموم.

والضرب السادس: أن يكون حكم إحدى العلتين يتبعها في جميع فروعها دون الأخرى، وقد اختلف من أجاز التخصيص في العلة في الترجيح، بذلك والأولى الترجيح به؛ لأن لزوم الحكم لها يكسبها شبيهاً بالعلل العقلية، ويؤذن بلزومها لها في الأصل فكانت أولى.

ولقائل أن يقول: إنهما سواء؛ لأن إحدى المعلقين وإن لم يقل ذلك فإن العموم يشهد بمطابقة إحدى العلتين، فكانت أولى

أن يكون حكم إحدى العلتين يتبعها في جميع فروعها دون الأخرى

المنط الثالث:

الترجيح مما يرجع إلى الأصل^(١): فذلك بأن تكون إحدى علتين منتزعة من أصول كثيرة، والأخرى منتزعة من أهل من تلك الأصول

فمن الناس من رجح
بذلك ومنهم من لم
يرجح به.

وقد اختلف في ذلك فمن الناس من رجح بذلك، ومنهم من لم يرجح به.

قال قاضي القضاة: لا
يرجح به إذا كانت
طريقة التعليل واحدة،
وإن كانت طريقة غير
واحدة ورجح به

وقال قاضي القضاة: لا يرجح به إذا كانت طريقة التعليل واحدة، وإن كانت طريقة غير واحدة رجح به، وذكر أبو الحسين إن كانت علل الأصول كثيرة، وأماراتها مختلفة فذلك ترجيح وإن كانت العلة واحدة، وأماراتها واحدة، وكان الأصل نوعاً واحداً وإنما أشخاصه كثيرة، فإنه لا يرجح بذلك وإن كانت الأصول أنواعاً كثيرة، وقع الترجيح بها.

(١) أما التي طريق وجودها في الأصل أقوى، فبأن تكون إحداها يعلم وجودها في الأصل بالحنس، والصورة نحو كون البر مكياً أو مطعوماً، وتكون الأخرى معلوم وجودها فيه باستدلال، أو أحدهما معلوم وجودها في الأصل بدليل، والأخرى مظنون وجودها فيه بأمانة، أو يكونا جميعاً مظنوين بأمارتين، غير أن أمانة وجود إحداها أقوى، وذلك وجه ترجيح؛ لأن الوصف لا يكون علة في الأصل إلا وهو موجود فيه، فإذا كان علمنا أو ظننا لوجوده فيه أقوى من علمنا أو ظننا لوجود الأخرى فيه، فقد صار ظننا كونها علة حكم الأصل أقوى من ظننا لكون الأخرى علة حكم الأصل، وأما التي طريق كونها علة حكم الأصل أقوى، فبأن يكون علة كونها حكم الأصل صريح نص، وطريق الأخرى تنبيه نص، أو طريق إحداها تنبيه نص، وطريق الأخرى الاستنباط، أو أمانة إحداها أقوى من أمانة الأخرى، وإنما كان ذلك ترجيحاً؛ لأن ما قوي طريقه قوي الظن له، أو الاعتقاد له، وكذلك التي طريق وجودها في الفرع أقوى من طريق وجود الأخرى في الفرع؛ لأن ثبوت الحكم في الفرع تبع لوجود علة فيه، فإذا قوي علمنا أو ظننا لوجودها في الفرع، قوي علمنا لقوة أصل العلم، وإذا كان حكمها في الفرع أولى، فقد صار كونها علة أولى.

أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٢٤٦-٢٤٧).

قال رضي الله عنه: وذلك هو الصحيح؛ لأن علل الأصول^(١) متى كانت كثيرة وأماراتها مختلفة فالترجيح بها يقع لشهادة العلل بعضها لبعض، ومتى كانت العلة واحدة وأماراتها واحدة ونوع الأصل واحد وأشخاصه كثيرة لم يقع بذلك ترجيح؛ لأن النوع واحد وعلى أننا لا نعلم إن أحاد بعض الأنواع أكثر من أحاد النوع الآخر، ومتى كانت الأصول أنواعاً كثيرة، فإن الترجيح يقع بها، وإن كانت علتها واحدة؛ لأن الأصول الكثيرة تكون شاهدة لإحدى العلتين، ويكون حكمها أكثر ثبوتاً في الأصول من حكم الأخرى، وذلك يقوى الظن، مثاله تعليل اشتراط النية في الوضوء بكونه عبادة يشترط في بدلها النية، فاشتراط فيها قياساً على الكفارات، فإن اختلاف أنواع الكفارات يوجب قوة هذه العلة ونكون أولى من العلة التي يرد بها الوضوء إلى أدلة النجاسة في نفي اشتراط النية، وقد حصل من هذه الجملة أن الترجيح بكثرة العلل لا

متى كانت كثيرة وأماراتها مختلفة فالترجيح بها يقع لشهادة العلل بعضها لبعض

ومتى كانت الأصول أنواعاً كثيرة، فإن الترجيح يقع بها، وإن كانت علتها واحدة؛ لأن الأصول الكثيرة تكون شاهدة لإحدى العلتين

(١) فاما الترجيح بما يرجع إلى الأصل، فإن يكون إحدى العلتين متزعة من أصول كثيرة، والأخرى متزعة من أقل من تلك الأصول، فقد اختلف في ذلك فمن الناس من رجح بذلك، ومنهم من لم يرجح به، وقال قاضي القضاة رحمه الله: لا يرجع به إذا كانت طريقة التعليل واحدة، وإن كانت طريقته غير واحدة رجح به، أما أنه إذا كانت علل تلك الأصول كثيرة، وأماراتها مختلفة فالترجيح يقع بذلك لشهادة العلل، وأماراتها بعضها لبعض، ويكون الترجيح واقعاً حيث يتبين بشهادة العلل بعضها لبعض، وأما إذا كانت العلة واحدة، وأماراتها واحدة فإنه إن كان الأصل نوعاً وإنما أشخاصه كثيرة فإنه لا يرجع في ذلك؛ لأن النوع واحد، وعلى أننا لا نعلم أن أحاد بعض النوع أكثر من أحاد النوع الآخر، وإن كانت الأصول أنواعاً كثيرة، وقع الترجيح بها، وإن كانت علتها واحدة؛ لأنه تكون الأصول الكثيرة شاهدة لإحدى العلتين، ويكون حكمها أكثر ثبوتاً في الأصول من حكم الآخر وذلك مقول للظن. ر: أبو الحسين «المعتمدة»: (٢/ ٨٥١، ٨٥٢).

بكثرة الأصول، إلا في موضع واحد، فإنه إما أن يستند كل واحد من الحكمين إلى أصل واحد، إلا أن علة أحد الأصلين تعضدها علل أخرى، فذلك رجحان ظاهر. مثاله قولنا: طهارة حكمية فوجب فيها النية دليله التيمم؛ ولأنها طهارة مربية في أعضاء مخصوصة فوجب فيها النية كالتييمم ولأنها طهارة تستباح بها الصلاة، فيلزم النية كالتييمم وإما أن تستند أحد العلتين إلى أصل والأخرى إلى أصول لا تعتضد بعلى آخر، فذلك أيضاً وجه ظاهر مثاله قولنا عبادة فوجب فيها النية دليله الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك، وإما أن تستند أحد العلتين إلى أصل والأخرى إلى أصول متغايرة، ثم يعتضد ذلك بعلى مترادفة وذلك وجه في الترجيح ظاهر كقولنا طهارة حكمية فاعتبرت فيها النية كالتييمم؛ ولأنها عبادة فافتقرت إليها كالحج والصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك؛ ولأنها واجب بدلي فلزمت فيها كال كفارات الثلاث. وإما أن يستند كل واحد منهما إلى أصل واحد لكن أشخاص أحدها أكثر فذلك لا يرجح به، لو كان له ثبوت، فقد وضح لك أن الترجيح في هذه المسألة كان بالعلل إلا في المثال المتوسط، ولقائل أن يقول لا فرق بين الأصل والعلة فيما ذكرتم، بل يختص الأصل بفضل على العلة، فإن العلة قد تتعدد مع وحدة الأصل، وقد تتعدد الأصول مع وحدة العلة، وقد تتعدد الأصول والعلل وتختص الأصول بأنها قد تتعدد في أجناسها وإن كان النوع واحداً كان يقال: عبادة بدلية، فافتقرت إلى النية كما افتقر بدؤها قياساً على الكفارات الثلاث.

أن الترجيح بكثرة العلل لا بكثرة الأصول، إلا في موضع واحد.

مثاله قولنا: عبادة فوجب فيها النية دليله الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك.

ولقائل أن يقول لا فرق بين الأصل والعلة فيما ذكرتم، بل يختص الأصل بفضل على العلة، فإن العلة قد تتعدد مع وحدة الأصل.

النمط الرابع: في الترجيح بما يرجع إلى الفرع^(١)؛ وذلك هو أن تكون فروع أحد العلتين أكثر من فروع الأخرى

في الترجيح بما يرجع
إلى الفرع، فذهب قوم
إلى أن ذلك وجه
ترجيح، ورجحوا
المتعدية على القاصرة،
وذهب آخرون إلى
عكسه.

فتكون أعم من الأخرى، وقد اختلفوا في الترجيح بذلك، فذهب
قوم إلى أن ذلك وجه ترجيح، ورجحوا المتعدية على القاصرة، بذلك
وهو قول الشافعي والقاضي، وذهب آخرون إلى خلافه وهو قول
الحنفية، فيهم أبو الحسن، وأبو عبد الله، وأبو الحسين، واختار ذلك السيد
أبو طالب عليه السلام، واحتج الأولون، فقالوا: إنما إذا كثرت فروعها

(١) وأما ترجيح العلة الراجحة إلى فروعها، فإن يكون فروع إحدى العلتين أكثر من فروع
الأخرى، وقد رجح بذلك قوم، وكذلك العلة المتعدية ولم يرجح به آخرون والأولون قالوا:
إنها إذا كثرت فروعها كثرت فائدتها، فكانت أولى، ولقائل أن يقول: إنما يجب أن تكون أولى،
إذا كثرت فوائدها الشرعية وكثرة فروعها ترجع إلى اختيار الله تعالى خلق الأنواع التي تختص
تلك العلة وليس ذلك بأمر شرعي.

واحتج من لم يرجح بذلك بأن قال: لو كان أعم العلتين بالأخذ أولى، لكان أعم الخطابين
أولى بالعمل، والجواب: أنه إنما لم يكن أعم الخطابين أولى، بل كان أخصهم أولى؛ لأن الأخذ
بأخصهما ليس فيه إطراح لأخصهما، وأما العلتان فإنهما إذا انتهتا إلى الترجيح لم يمكن
الجمع بينهما، وأيهما استعملت أطرح الأخرى، فكان إطراح ما قل حكمه لقلة
فروعه أولى.

وقالوا أيضاً: ينبغي أن تصح العلة في الأصل، وإذا صححت أجريت في القوة. قلت أو كثرت.
والجواب إنه إنما ترجع العلة على العلة إذا شهد لثبوت كل واحدة منهما أمارة، ولا معنى
لقولكم: (ينبغي أن تثبت العلة في الأصل) وقالوا أيضاً: كثرة الفروع ترجع إلى كثرة ما خلق
الله مما يوجد فيه العلة، وليس ذلك بأمر شرعي فيقع به الترجيح. وليس كذلك كثرة أنواع
الأصول؛ لأن الأصل شاهد للعلة، فكثرة ما يشهد لها يقويها، والفروع لا يشهد للعلة بل
حكمه تابع لها.

ز: أبو الحسين البصري (المعتمد): (٢/ ٨٥٢).

كثرت فائدتها، فكانت أولى. قال رضي الله عنه: ولقائل أن يقول: إنما يجب أن تكون أولى، إذا كثرت أحكامها الشرعية وكثر فروعها واجعة إلى اختيار الله تعال لخلق الأنواع التي تختص بتلك العلة، وليس ذلك بأمر شرعي، وأشد من ذلك أن يقال: إن ذلك دور محض فلا عبرة به فإن اعتبروا بالأصول.

قلنا: فرق بينهما؛ لأن الأصل يشهد للعلة فكثرة ما يشهد لها يقويها، والفرع لا يشهد لها بل حكمه تابع لها.

النبط الخامس: الترجيح بما يرجع إلى الأصل والفرع^(١)؛

أن تكون إحدى
العلتين ترد بها الفرع
إلى ما هو من جنسه
كرد كفارة إلى كفارة،
والأخرى ترد بها
الفرع إلى ما ليس من
جنسه، كرد كفارة إلى
ما ليس بكفارة

فهو أن تكون إحدى العلتين ترد بها الفرع إلى ما هو من جنسه كرد كفارة إلى كفارة، والأخرى ترد بها الفرع إلى ما ليس من جنسه، كرد كفارة إلى ما ليس بكفارة، فالأول أولى، وهو مذهب أبي الحسن الكرخي، وأبي الحسين البصري، وأكثر الشافعية، وذهب بعضهم إلى أنه

(١) وأما ترجيح العلة بما يرجع إلى الأصل والفرع، فهو أن تكون إحدى العلتين يرد بها الفرع إلى ما هو من جنسه، كرد كفارة إلى كفارة، والأخرى يرد بها الفرع إلى ما ليس من جنسه كرد كفارة إلى غير كفارة، فتكون الأولى وهو مذهب أبي الحسن، وأكثر الشافعية؛ لأن الشيء أكثر شبهًا بجنسه منه بغير جنسه، والقياس يتبع الشبه، فكثرت تقوي الظن وإن لم تكن تلك الوجوه علة.

وبالجملة رد الشيء إلى ما هو أشبه به أولى، ولذلك كان رد كشف العورة إلى إزالة النجاسة في انكشاف قدر الدرهم من العورة المغلظة يفسد الصلاة أولى من الرد إلى غير ذلك.

أبو الحسين المعتمد: (٢/ ٨٥٣).

لا يرجح بذلك، والذي يدل على الأول أن الشيء أكثر شَبْهاً بجنسه منه،
بغير جنسه، والقياس يتبع ذلك الشبه فكثرته يقوي الظن.

وأما النمط السادس: وهو الترجيح بما يرجع إلى العلة:

فهو أن تعضد العلة علة أخرى فتجري مجرى الأخبار، إذا تواردت
على خبر واحد، فإن بعضها يقوى بالبعض.

وأما النمط السابع: وهو الترجيح بما لا يرجع إلى شيء من ذلك:

فنحو أن تعضد العلة بقول صحابي، فإن ذلك يكسبها قوة؛ لأن
الصحابي أعرف بمقاصد النبي ﷺ، ونحو أن يعلل الأكثر من الصحابة
بعلة، ويعلل الأقل بعلة، فالترجيح يقع بذلك كالأخبار، إلا أن يتفرد
الأعلم كأمير المؤمنين عليه السلام، وهذا أيضاً إنما يعد ترجيحاً عند من
يسوغ الاجتهاد في مخالفة رأيه، فأما من يقول: إن قوله عليه السلام يقطع
الاجتهاد، فليس من باب الترجيح، بل أقوى من ذلك.

وابي الحسين البصري،
وأكثر الشافعية،
وذهب بعضهم إلى أنه
لا يرجح بذلك،
والذي يدل على
الأول أن الشيء أكثر
شَبْهاً بجنسه منه، بغير
جنسه.
والقياس يتبع ذلك
الشبه فكثرته يقوى
الظن.

أما من يقول: إن قوله
عليه السلام يقطع
الاجتهاد فليس من
باب الترجيح، بل
أقوى من ذلك.

وأما الموضوع الخامس: وهو الكلام في الطريق إلى صحة^(١) العلة نفسها، والعلم الفارق بين سقيمها وقويمها

فاعلم أن الطريق إلى صحتها، هو خروجها على السبر والحكم
بالاعتبار الذي ذكرناه ونحن نجمل القول في ذلك، فنقول: كل وصف
اعتلق بالحكم بنص، أو ما في معناه أو إجماع أو ما في معناه أو مناسبة
صحيحة واستنباط سليم، فهو علة له، وكل وصف ليس كذلك فليس
بعلة، وثلاثة أمور لا يصح الاعتماد عليها في العلة طردها ومجاورتها،
وسلامتها، عما يعارضها.

وأما الاعتبار الأول، فقد حكاه في الكتاب عن بعض الشافعية
والجمهور على خلافه.

واعلم أن طردها هو جريانها في معلولاتها، فمتى كان ذلك لا يتم
إلا بعد صحة العلة، وهي لا تصح إلا به وقف كل واحد منهما على

(١) جاء في «البحر المحيط» تعريف للعلة بأنها: شرط في صحة القياس ليجمع بها بين الأصل
والفرع. قال ابن فورك: من الناس من اقتصر على الشبه، ومنع القول بالعلة، وقال ابن
السمعاني: ذهب بعض القياسيين من الحنفية وغيرهم إلى صحة القياس من غير علة، إذا لاح
بعض الشبه، وذهب جمهور القياسيين من الفقهاء والمتكلمين إلى أن العلة لا بد منها في
القياس، وهي ركن القياس لا يقوم القياس إلا بها.

ر: تعريفات العلة عند الأصوليين في: أبو الحسين البصري (٧٠٤/٢) والباقي «النهاج»:
(ص ١٤) والباقي «الحدود» (ص ٧٢) وأبو يعلى: (١٧٥/١) والشيرازي «اللمع»:
(ص ٥٨) والشيرازي «الوصول إلى مسائل الأصول» (٢٦٧/٢) والجويني «الكافية»:
(ص ٦٠) وابن عقيل «الواضح في الأصول» (ص ٩) والرزاي «الحصول» (١٧٩/٢).

الطريق إلى صحتها،
هو خروجها على
السبر والحكم
والقياس يتبع ذلك
الشبه فكثرة بقوى
الظن.

وثلاثة أمور لا يصح
الاعتماد عليها في
العلة طردها
ومجاورتها، وسلامتها،
عما يعارضها.

الآخر، وذلك محال.

وأما الاعتبار الثاني: وهو مجاورتها فقد ذكر بعض من تكلم في أصول الفقه أن كون الحكم مجاوراً لأحد الوصفين دون الآخر طريق إلى كون ما جاوره الحكم علة دون ما لم يجاوره، وهذا لا يصح لأنه إن كان الحكم بالمجاور للوصف حاصلًا عنده، وإن فقد الوصف الآخر ومرتفعاً عند ارتفاعه، وإن حصل الوصف الآخر، فهذا رجوع إلى أن الحكم قد ثبت بثبوت الوصف، وانتفى بانتفائه، وإن أريد أن الحكم قد يتجدد عند تجدد أحد الوصفين، ولا بد أن يتقدم الوصف الآخر، فإن ذلك لا يدل على أن الوصف المجاور هو العلة وحده، إذا لم يكف حصوله وحده، كالرجم المتجدد استحقاقه عند تجدد الزنا ليس يكفي فيه الزنا، إلا بعد تقدم الإحصان فوجب اعتباره وإن كان الإحصان شرطاً لا علة، فإن قال: فلم خصصتم الزنا بأنه علة؟

لأن استحقاق الرجم لا يتعلق في الأصل إلا على ما هو ذنب، والإحصان ليس كذلك.

قلنا: لأن استحقاق الرجم لا يتعلق في الأصل إلا على ما هو ذنب، والإحصان ليس كذلك، وأما الاعتبار الثالث وهو سلامتها فقد ذكر

وقال القاضى في «الدرس»: إن قيام الدلالة على التعبد بالقياس يوجب القياس على كل حال، إلا أن يمنع من ذلك ما

بعضهم أن سلامة الوصف عن مقاومة علة، أو معارضة أصل، يقتضي بكونه علة، وهذا غير صحيح، فإن من أقوى وجوه الفساد أن لا يدل دليل على صحتها، وإلى ذلك ذهب أبو الحسين، وقال القاضى في «الدرس»: إن قيام الدلالة على التعبد بالقياس يوجب القياس على كل حال، إلا أن يمنع من ذلك مانع، ولقاتل أن يقول: إن من أقوى الموانع أن لا يظفر بعلة قد دل الدليل على صحتها.

وأما الفصل الثالث:

وهو الكلام فيما يكون قياساً، وما لا يكون قياساً
وما يتصل بذلك، فهما جنبتان بحسب هذا العقد:

أحدهما: تمييز القياس عما ليس بقياس، والأخرى تفصيل
الاعتراضات على القياس.

أما الجنب الأولى: فهي
مختصية على ثلاثة
أنواع قد عدت في
القياس، وليست منه.

أما الجنب الأولى: فهي تحتوي على ثلاثة أنواع قد عدت في القياس،
وليست منه على ما تحكيه من الخلاف.

أحدها: الفحوى.

وثانيها: ما في معنى الأصل.

وثالثها: الاستحسان.

أما النوع الأول: فقد اختلف أهل العلم في فحوى^(١) الخطاب هل

(١) اختلف أهل العلم في فحوى الخطاب هل هو قياس أم لا؟ فذهب جماعة إلى أنه قياس،
وذلك هو قول الشيخ أبي الحسين البصري، وكان شيخنا رحمه الله تعالى يذهب إليه وهو
الذي نصره في كتابه الموسوم بـ«الفائق في أصول الفقه» وذهب جماعة إلى أنه ليس بقياس،
وهو قول القاضي والحاكم.

ومثال المسألة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْهُمْ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وهو المنع من ضربهما
وشتمهما يثبت بالقياس أم لا؟ فعند أبي الحسين ومن طابقه كما قدمنا أن ذلك لا يثبت إلا
بالقياس الأولى؛ لأنه إذا منع من التأنيب لكونه أذى يتأني التعظيم، فلا شك في كون شتمهما
وضربهما أبلغ في باب الاستحسان، ومنافاة التعظيم من التأنيب بهما، فإذا منع من الأدنى
كان المنع من الأعلى في هذا الباب أولى. وذكر قاضي القضاة أن المنع في ضربهما معقول من

هو قياس أم لا؟

فذهب أبو الحسين إلى أنه قياس، وقال القاضي ليس بقياس، وميله رضي الله عنه إلى الأول، مثاله قوله تعالى: ﴿قَلَّا ثَقُلُ لَهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣] الآية، ذكر أبو الحسين أنه سبحانه إنما نهى عن ذلك؛ لأنه مناف للإعظام الواجب لهما من حيث كان أذى واستحقاقاً، وذلك يدل من طريق الأولى على المنع من ضربهما؛ لأن ما منع منه لعلته فما فيه

ظاهر اللفظ لا من جهة القياس، ولا بد من اعتبار عادة أهل اللغة في ذلك، واختيارنا في هذه المسألة ما ذكره القاضي، والذي يدل على صحته: أن القياس نوع من الاجتهاد في عرف العلماء، وذلك يفيد كلما لم يحصل العلم به أو الظن إلا باعتبار العلل، ورد الفروع إلى الأصول، وملاحظة الأشياء كما قدمنا، ولا يريدون بذلك ما يمكن أن يسلك فيه طريق القياس؛ لأن ما به أصل من الأصول إلا وبمكتنا أن نسلك فيه طريق القياس كالصلاة والصيام وغيرهما، فطريقة القياس وإن أمكن استعمالها فيه، كان قياساً والعلم بالمنع من ضربهما حاصل لكل عاقل من أهل اللغة العربية، سمع النهي عن التأنيف بهما ونهرهما من رد الفرع إلى الأصل واعتبار الشبه والعللة الرابطة بينهما.

وقال الطوفي في «شرح مختصر الروضة» في هذه المسألة: ورجح الأمدى أن هذا المفهوم ليس بقياس، بل مستند إلى فحوى الدلالة اللفظية، بعد أن ساق كلاماً طويلاً، عرض فيه آراء بعض الفقهاء الذين اشتبه عليهم الأمر، فراح كل واحد منهم يفسر الآية الدالة على التأنيف من زاوية فهمه للغة، فالبعض يرجع مفهومها إلى القياس الجلي، والبعض إلى الأولى والآخرين يشركون في تأويلاتهم أكثر من مفهوم أصولي، وإذا دلت تلك الاستنتاجات على أمر من الأمور، فلماذا تدل بدون شك على الاعتبار العظيم الذي جاءت به هذه الآية الكريمة بنصها القاطع في المنع عن التأنيف وهو الشيء الأصفر والأحقر والأقل إزاء الضرب والشم لهما.

ر: عبد الله بن حمزة «صفوة الاختيار»: (٣٤٠) والطوفي «شرح مختصر الروضة»:

(١١٧/٢-١١٩).

تلك العلة وزيادة أولى بالمنع، وذكر قاضي القضاة أن المنع من ضربيهما معقول من جهة اللفظ لا من جهة القياس، وإن كان لابد من اعتبار عادة أهل العلة في ذلك، واستدل أبو الحسين على أنه معقول من قياس الأولى، لا من جهة اللفظ، بأنه لو عقل باللفظ لكان اللفظ موضوعاً للمنع من ضربيهما، أما في اللغة أو العرف، ومن البين أنه ليس موضوعاً للمنع من الضرب في اللغة، ولا يجوز أن يكون موضوعاً له في العرف؛ لأن العلم بالمنع من ضربيهما موقوف على العلم، بأن المنع من التأنيف لهما إنما ورد على سبيل الإعظام لهما، والتأنيف إذن ينافي الإعظام، فإذا كان الضرب أبلغ في أذاهما، والاستخفاف بهما، من التأنيف كان بالمنع أولى؛ لأننا لو جوزنا أن يكون نهى عن التأنيف؛ لأنه أذى قليل لا للإعظام لجوزنا أن نؤمر بضربيهما، فإن الإنسان قد يقول لغيره لا تحبس اللص، بل اقطع يده، ولا تقطع يد فلان بل اقتله، وكذلك لو علمنا أنه نهى عن التأنيف؛ لأنه أذى وجوزنا أن القاضي بأن ذلك لو كان معروفاً بالقياس، لما عرفه إلا من يعرف القياس، ومعلوم أنه يعرفه من لا يعرف القياس، كالنفاة له، ومن لا حظ له في معرفة القياس من أهل اللغة الذين لا علم لهم بأحكام الشرع، فأما من سمع منهم قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ﴾ [الإسراء: ٢٣]، فإنه يعلم بذلك تحريم قتلهما وضربيهما، وقد أجاب أبو الحسين بأنه إنما كان يجب، ما ذكره القاضي لو كان ما ذكرناه من مقدمات هذا القياس يرخص في فعل ما فيه علة المنع، وزيادة كالقول بمنافاة الاستحقاق والأذى للتعظيم، ومنها ما العلم به مقارن للخطاب كالقول إن هذا الخطاب خرج مخرج التعظيم، فإذا كان الأمر كذلك كانت

ذكر قاضي القضاة أن المنع من ضربيهما معقول من جهة اللفظ لا من جهة القياس، وإن كان لابد من اعتبار عادة أهل العلة في ذلك.

فإذا كان الضرب أبلغ في أذاهما، والاستخفاف بهما، من التأنيف كان بالمنع أولى.

فإنه يعلم بذلك تحريم قتلها وضربيهما، وقد أجاب أبو الحسين بأنه إنما كان يجب، ما ذكره القاضي لو كان ما ذكرناه من مقدمات هذا القياس يرخص في فعل ما فيه علة المنع

المقدمات متكاملة للعاقل عند سماع الخطاب، وبها يكمل قياس الأولى، وكذلك كانت المقدمات متكاملة للعاقل عند سماع الخطاب، وبها يكمل قياس الأولى. والخلاف أنه هل يجوز النسخ به أم لا؟ وظاهر أنه يجوز النسخ به كالنص.

وأما النوع الثاني: وهو الكلام في معنى الأصل^(١)؛

فهو كقوله ﷺ: «من اعتق شقاً له في عبد قوم عليه الباقي» هل ثبوت هذا الحكم في الآية ثابت بالقياس على العبد أم لا؟ قال قوم: إنه قياس؛ لأن الخطاب لم يتناول الأمة فاحتجنا في نقل الحكم إليها إلى اعتبار هذا الأصل من العبد، فكان قياساً، وقال قوم: ليس بقياس لأنه يفهم من عرضه ﷺ أنه ما قصد تفرقة بين العبد والأمة؛ ولأنه قد لا يخطر للقياس ببال، ثم يعلم استواء حكمهما، وأمثال ذلك كثيرة، والأظهر أن ما هذا حاله ليس بقياس وقد فصلنا القول فيه في الشرح، ومتى أراد الكرخي بالدلالة على موضع الحكم هذا، فقد أبعد، لولا ذلك لم يتصور خلاف في لزوم الكفارة على الأكل، فإن ما

(١) ما في معنى الأصل: وهو الجمع بنفي الفارق، ويسمى بالجلي، ومثاله. كقياس البول في إنباء وصه في الماء الراكد على البول فيه في المنع بجماع أن لا فارق بينهما في مقود المنع الثابت بمحدث مسلم عن جابر رضي الله عنه أن النبي ﷺ (نهى أن يبال في الماء الراكد) وقد دل هذا الحديث على كراهة البول في الماء القليل راكداً كان أو جارياً، وكذا في الكثير الراكد عند ابن حجر. والخطيب، ويحرم عند النووي، أما في الكثير الجاري فخلاف الأولى.
ر «شرح مسلم» (١٧٨/٣) و«التحفة» (٢٧٣/١) و«مغني المحتاج» (٦١٠/١) و«لغني البدر الطالع» في حل جمع الموامع، (٣١١/٢)

«من اعتق شقاً له في
عبد قوم عليه الباقي»
هل ثبوت هذا الحكم
ثابت بالقياس على
العبد أم لا؟

في معنى الأصل هو الذي يعد منكره سوفسطائي الشرع، وقد وقع الخلاف في ذلك، فإن الشافعية لا يوجبونها إلا على المجامع، وقد قر القول في ذلك مع أبي الحسن من قبل.

وأما النوع الثالث: وهو الكلام في الاستحسان^(١):

الكلام في الاستحسان
قد أكثر فيه المتقدمون
والتأخرون وربما نقل
الفائدة في ذكره،
وجملته أن القول
بالاستحسان مذنب
الحنفية.

فقد ذكر في الكتاب أن الكلام في ذلك مما قد أكثر فيه المتقدمون والتأخرون، وربما نقل الفائدة في ذكره وجملته أن القول بالاستحسان مذهب الحنفية^(٢)، واختاره أبو عبد الله، وعن أنكره الشافعي، وبشر المريسي، وقد ظن كثير ممن أنكروه أن الحنفية إنما تعني بالاستحسان الحكم

(١) قال الإمام عبد الله بن حمزة: وقد اختلف أهل العلم في حده، فحده بعضهم: أنه العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، وهذا الحد يطل استحسانهم العدول عن القياس إلى النص، كما فعلوه في حكم الصائم، وكذلك استحسانهم العدول عن القياس إلى دلالة الإجماع في حكم السلم، واستحسان أصحابنا في فم المر أنه يظهر من دون الغسل ليوم وليلة، فإنهم إنما تركوا القياس في الأقواء للخبر، وحده بعضهم بأنه ترك طريقة إلى أخرى أولى منها لولاها لوجب الثبات على الأولى، ويقرب من هذا حد أبي الحسن وهو قوله: أن الاستحسان هو أن يعدل الإنسان عن الحكم في المسألة بمثل ما يحكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى من الأولى يقتضي العدول عن الأولى، ويلزم على هذا أن يكون القياس الذي يعدل عن الاستحسان إليه استحساناً. ر: «صفوة الاختيار»: (ص ٣٤٣).

(٢) الاستحسان قال به أبو حنيفة، وأنكره الباقر، وتُسرّ بدليل يتقدح في نفس الاجتهاد تقصر عنه عبارته، ورد بأنه إن تحقق فمعتبر ولا يضر قصور عبارته عنه قطعاً، وإن لم يتحقق عنده فمردود قطعاً، قاله الأمدى في «الأحكام»: (٣٩١/٤) وابن الحاجب في «المختصر»: (٥٢٠/٤) والمصنف في «رفع الحاجب»: (٥٢٢/٤) والزرکشي في «التشنيف»: (١٥٣/٢) والعراقي في «الغيث المأمع»: (٨١٠/٣) والعلوي في «البدل الطالع في حل جمع الجوامع»: (٣٢٦/٢).

من غير دلالة، والذي حصله المتأخرون منهم هو أن الاستحسان عدول في الحكم عن طريقة إلى طريقة أخرى هي أقوى منها، وهذا أولى مما ظنه مخالفوهم؛ لأنه أليق بأهل العلم؛ ولأن أهل المقالة أعرف بمقاصد أسلافهم؛ ولأنهم قد نصوا على ذلك في كثير من المسائل، فقالوا: أحدهما: في حد الاستحسان، ووجه تسميته استحساناً. والثاني في صحته، وأنه طريق إلى إثبات الأحكام.

أما الموضع الأول: فقد اختلف أهل العلم في حده:

فحده بعضهم بأنه العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، وهو باطل؛ لأنهم قد يستحسنون إذا عدلوا إلى نص كاستحسانهم أن لا قضاء على الصائم إذا أكل ناسياً، وكاستحسان أصحابنا في قم المهره أنه يظهر من دون الغسل ليوم وليلة، فإنهم إنما تركوا القياس في ذلك للخبر، وحده بعضهم بأنه تخصيص قياس بدليل أقوى منه، وهذا باطل؛ لأنه قد يعدلون في الاستحسان عن قياس وعن غير قياس، وحده بعضهم بأنه ترك طريقة إلى أخرى أولى منها لولاها لوجب الثبات على الأولى، ويقرب من هذا حد أبي الحسن، وهو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه هو أقوى من الأول يقتضي العدول عن الأول، وهذا يلزم عليه أن يكون القياس الذي يعدل إليه عن الاستحسان استحساناً، فيجب أن يكون المعتمد في حد الاستحسان ما ذكره أبو الحسين، وهو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير

حده بعضهم بأنه العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، وهو باطل؛ لأنهم قد يستحسنون إذا عدلوا إلى نص كاستحسانهم أن لا قضاء على الصائم إذا أكمل ناسياً، وكاستحسان أصحابنا في قم المهره أنه يظهر من دون الغسل ليوم وليلة

شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه، وهو في حكم الطارئ على الأول، واحترزنا بقولنا: غير شامل شمول الألفاظ من تخصيص العموم؛ فإنه لا يقال فيه إنه استحسان وإن كنا قد تركنا ظاهر العموم لأجل الدليل المخصص وهو في حكم الطارئ على العموم في كثير من المواضع لما كان العموم شاملاً لشمول الألفاظ، واحترزنا بقولنا في حكم الطارئ على الأول من ترك الاستحسان في بعض المواضع للقياس؛ لأن القياس الذي تركوا له الاستحسان ليس في حكم الطارئ على الأول، بل هو الأصل، ولذلك لم يصفوه بأنه استحسان وإن كان أقوى في ذلك الموضع عما تركوه، وإنما قلنا: بأن هذا هو حد الاستحسان؛ لأنه كاشف عن معناه على جهة المطابقة، ولذلك يطرد وينعكس، وذلك أمانة صحة الحد والوجه في تسميتهم لذلك استحساناً، هو أن الاستحسان وإن وقع على الاستجلاء، فقد يقع على العلم بحسن الشيء، فيقال: فلان يستحسن القول بالترجيح والعدل، وقد يقع على الاعتقاد والظن لحسن الشيء، فإذا ظن المجتهد الأمانة واقتضاه ذلك أن يعتقد حسن مدلولها جاز أن يقول: قد استحسنت هذا الحكم فصحت فائدة هذه التسمية، وجاز الاصطلاح منهم عليها.

وأما الموضع الثاني: فالذي يدل على صحته

هو أن ترجيح طريق، شرعي على طريق أخرى شرعي، والترجيح بين الطرائق الشرعية جائز فجاز الاستحسان.

لأن القياس الذي تركوا له الاستحسان ليس في حكم الطارئ على الأول، بل هو الأصل

فيقال: فلان يستحسن القول بالترجيح والعدل، وقد يقع على الاعتقاد والظن لحسن الشيء

واعلم أن هذا من الحنفية مقبول على هذا التعبير، فأما على مطلق هذا اللفظ فلا، وذلك لأن خصومهم من الشفعية ينقمون عليهم القول به طول الأيام، ولو فسروه بذلك لم يدفعوه فبان أن هذا اللفظ قد تمجأ به الحنفية على معانٍ منها: ما يصح، ومنها: ما يفسد، وقد ذكرنا ذلك في الشرح.

فبان أن هذا اللفظ قد تمجأ به الحنفية على معانٍ منها: ما يصح، ومنها: ما يفسد

وأما الجنب الثانية: وهي الكلام في الاعتراضات على القياس، فهي عشرة: الممانعة، والمطالبة، وفساد الوضع، والاعتبار، والقول بالموجب، والنقض، والكسر، والقلب، وعدم التأثير، والفرق، والمعارضة.

الاعتراضات على القياس فهي عشرة.

أما الاعتراض الأول:

فاعلم أن المنع^(١) إما أن يمنع من ثبوت الوصف في الأصل أو يمنع من ثبوت تأثيره، أو يمنع من ثبوته في الفرع، أو من ثبوته في الأصل

(١) الاعتراضات الواردة على قياس العلة ترجع إلى منع أو معارضة، وإلا لم يقبل، ولا يجب

معرفتها على المجتهد، ولذلك لم يتعرض لذكرها بعض الأصوليين وهي عشرة:

الأول المنع: وقد يكون في الأصل إما بمنع كونه معللاً نحو: النبيذ مشد حرام كالخمر، فيمنع المعترض كون الخمر معللاً أو بمنع حكمه، ولا ينقطع المستدل بمجرد علة الماء مطعوم السنور نجس فلا يباع كالكلب، فيمنع كون الكلب لا يباع، وبمنع وجود علة نحو الماء مطعوم فيجري فيه الربا كالبئر مطعوماً مثلاً، أو بمنع كونها علة، وإن وجدت فيه كالسفرجل وإن سلم أنه مطعوم كالبر لا تسلم أن الطعام علة الربا، وقد يكون في الفرع بمنع وجود علة الأصل فيه، نحو سلم أن الطعام علة الربا في البر، وأمنع وجودها في الماء، وعلى المستدل إثباتها بإحدى الطرق المتقدمة، وقد يكون في الأصل والفرع معاً بمنع وجودهما فيهما كقوله: الكلب يقتل الإناث من ولته سبعاً فلا يطهر جلده بالدباغ كالخنزير، فيمنع العلة فيهما.

«الفصول: (٣٠٥)».

والفرع معاً، أو يمنع من ثبوت الحكم في الأصل، مثال الأول: قول الشافعي في جلد الخنزير حيوان يغسل الإناء من ولوغه سبعاً، فلم يطهر جلده بالديغ كالكلب، فيقول الخصم: لا أسلم غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً.

قول الشافعي في جلد الخنزير حيوان يغسل الإناء من ولوغه سبعاً، فلم يطهر جلده بالديغ كالكلب.

ومثال الثاني: أن يقول الحنفي: طهارة بالماء فلم يفتقر إلى النية دليله غسل النجس، فنقول له: لا أسلم في الأصل أن العلة كونها طاهرة بالماء.

عبادة، فلزم فيها النية كالصلاة

ومثال الثالث: أن يقول عبادة، فلزم فيها النية كالصلاة، فنقول له، لا نسلم كون الوضوء عبادة.

ومثال الرابع: أن يقول الشافعي في أن جلد الكلب لا يطهر بالديغ، حيوان يغسل الإناء من ولوغه سبعاً، فوجب أن لا يطهر جلده كالخنزير، فنقول الخصم لا يسلم الوصف في الكلب، ولا في الخنزير.

إزالة النجس بالحل مائع، لا يرفع الحدث، فلا يزيل الحث

ومثال الخامس: أن يقول في إزالة النجس بالحل مائع، لا يرفع الحدث، فلا يزيل الحث كالزيت، فيقول الحنفي: لا أسلم الحكم في الأصل.

وأما الاعتراض الثاني: وهو المطالبة^(١)، فمداره على طريق صحة العلة،

(١) المطالبة بتصحيح العلة وهو من أقوى الاعتراضات، وجوابه بإثباتها إحدى طرقها، ولم يعدد الباقلاني فيها؛ لأن الواجب على المستدل في الاجتهاد والمناظرة تصحيح علته قبل أن يطلب بذلك، إذ لا تكون أياً بصورة القياس إلا بعد تصحيحها، فإن سكت عنه فهو مقصر، والمختار وفقاً للغزالي: أنه كذلك في الاجتهاد لا الجدول. «الفصول اللؤلؤية»: (٣٠٥).

وقد بينا ذلك، ولا يصح الجواب بالسلامة عن أصل معارض أو علة مقاومة كما ذكرنا من قبل.

وأما الاعتراض الثالث: وهو فساد الوضع والاعتبار^(١)، فهما طرفان.


أما الطرف الأول: فهو مدافعة النصوص، أو الأصول، مثال الأول:

أن يقول الحنفي في نجاسة سؤر السبع سبع ذو ناب، فكان سؤره نجساً كالكلب، وقد روي عنه عليه السلام أنه لما امتنع من الإجابة إلى وليمة قوم عندهم كلب، وقد أجاب إلى وليمة قوم في دارهم هرة، ف قيل له في ذلك، فقال: المر سبع. ومثال الثاني تعليل سقوط الكفارة عن العامة بأن القتل عمداً، معنى يوجب القتل فلا يوجب الكفارة كالردة فنقول له: الأصول توجب التغليظ بالعمد، فكيف حاولت به التخفيف.

وأما الطرف الثاني^(٢): وهو يعتبر بالألفاظ والأصول. مثال الأول

(١) فساد الوضع والاعتبار، فالأول ما خالف النصوص والأصول من الأوصاف المعلق عليها ضد الحكم كتعليل نجاسة سؤر السبع بأنه سبع ذو ناب، فكان سؤره نجساً كالكلب، يقال: السبعة علة للطهارة بالنص، فلا تعلق عليها ضد حكمها، وتعليل سقوط الكفارة في القتل العمد عن العامد بأنه معنى يوجب القتل ولا يوجبها كالردة، يقال: الأصول توجب تغليظ الحكم للعمدية، فلا يطلق بها التخفيف؛ لأنه ضد مقتضاها. «الفصول اللؤلؤية»: (٣٠٦).

(٢) ما حل فيه الحكم على حكم يخالفه، وقد تكون مخالفة النص كتعليل الطلاق بالنساء بأنه عدد تتعلق به البيونة فاعتبرت بهن كالعمدة، يقال: اعتباره فاسد لمخالفته النص، وهو الطلاق بالخال، وقد يكون لمخالفة الأصول كاعتبار القليل بالكثير، كقياس قليل النجاسة على كثيرها، وبالصغير الكبير كإيجاب الزكاة في مال الصبي قياساً على الكبير، والحي بالميت كرنع وجوب المضضة على الحي قياساً على الميت في غسله، والمبدل عنه بالمبدل عنه، =

تعليق الحنفي تعليق الطلاق بالنساء بأنه عدد يتعلق به البيئونة، فاعتبر بالنساء كالعدة، فيقول الشافعي: هذا جمع بينما فرقه صاحب الشرع، إذ قال : «الطلاق بالرجال والعدة بالنساء»، وأما مثال الثاني: فيحسب ما يعقد به، وقد قيل: إن ذلك كاعتبار القليل بالكثير، والصغير بالكبير، والحي بالميت، والمبدل بالبدل، والمسلم بالكافر، والمتقدم بالتأخر، والغني بالفقير، والمرأة بالرجل.

فالأول كقياس قليل النجاسة على كثيرها.

والثاني: كالزكاة في مال الصبي.

والثالث: كرفع المضمضة عن الحي قياساً على الميت في غسله.

والرابع: تعليق إيجاب النية في قوم الأداء بالقياس على القضاء.

والخامس: كرقبة الكافر برقبة المؤمن في الكفارة.

والسادس: كاعتبار النية في الوضوء بها في التيمم.

والسابع: إسقاط الزكاة عن الغني المدين قياساً على العائل الفقير.

كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية، والكافر بالمسلم كقياس الرقبة الكافرة على المسلمة في صحة الكفارة بها، والغني بالفقير كإيجاب الجزية على الذمي الفقير قياساً على الغني، والمرأة بالرجل كقتلها بالردة قياساً عليه، فهذه الوجوه السبعة عدها كثير من الفقهاء من فساد الاعتبار لمخالفتها الأصول.

والمختار: اعتبار الجامع المعتبر فهي واحد، لزم الحكم أولاً من غير التفات إلى هذه الوجوه وجوابها بالظن في النص، أو تأويله ومنع مخالفة الأصول. «الفصول اللؤلؤية»: (٣٠٦).

تعليق الحنفي تعليق
الطلاق بالنساء بأن
عدد يتعلق به البيئونة،
فاعتبر بالنساء كالعدة

والثامن: قياس المرأة على الرجل في حل الظفائر، وهذا كله عندنا لا
يقبل، بل نراعي قيام أمانة صحيحة فمهما قامت فقد لزم الحكم.

وأما الاعتراض الرابع: وهو القول بالموجب^(١) فقد مثله في الكتاب
بتعليل الحنفي الاعتكاف بأنه لبث في مكان مخصوص، فكان من شرطه
اقتران معنى كالوقوف بعرفة، فيقول الخصم: فكان من شرطه اقتران
معنى الوقوف بعرفة وهو النية.

وأما الاعتراض الخامس: وهو النقض^(٢) فقد ذكر في الكتاب في
معناه أنه تأخر حكم العلة عنها في فرع يقوم فيه لفظاً، ومعنى، وينى
عليه الخلاف في تخصيصها، وقد تقدم، وعندنا أن النقض أن يتأخر عنها
حكمها في صوب مجراها لا لوجه فارق، أو يكون مدعاة لا دليل عليها
والأول أجود.

وأما الاعتراض السادس: وهو الكسر^(٣)، فقد ذكر في الكتاب في

(١) وهو تسليمهم ما جعله المستدل علة مع انتفاء النزاع في الحكم، كما إذا استدل على وجوب
الزكاة في الخيل بأنها حيوان يتسابق عليه، فيجب فيه الزكاة، كالإبل، فيقال بموجب العلة مع
منع وجوب الزكاة فيها.

والختار وفقاً للمحققين: أنه اعتراض صحيح يبطل العلة لانقطاع التمسك بها في محل
النزاع، وجوابه: بأن موجبها هو محل النزاع. «الفصول اللؤلؤية»: (ص ٣٠٦).

(٢) النقض: وهو وجود العلة في محل مع تخلف حكمها منصوبة كانت أو مستنبطة، وقد تقدم
مفصلاً.

(٣) الكسر: وهو تأخر حكم العلة عنها في فرع تقوم فيه معنى لا لفظاً عند المعارض بأن يرفع
وصفاً من أوصافها لظنه أنه لا تأثير له في حكمها، وأن المؤثر ما عداه، أو يبدله بوصف في

معناه أن يتأخر حكم العلة عنها في فرع تقوم فيه معنى لا لفظاً عند المعترض، وذلك أن ترفع وصفاً من أوصاف العلة ظناً منك أنه لا تأثير له، وأن الذي يؤثر في الحكم ما عداه. مثاله: أن يعلل معلل وجوب صلاة الخوف بأنها صلاة يجب قضاؤها، فوجبت كصلاة الأمن، فيظن المعترض ألا تأثير لكون العبادة صلاة في هذا الحكم، فيرفعه من أوصاف العلة ويكسره بصوم الحائض، ومثال آخر: وهو أن يستدل الشافعي على أن صوم رمضان بنية النفل لا يصح بأنه صوم مفروض، فافتقر إلى نية الفرضية كالقضاء والكفارات، والنذور المطلقة، فيظن المعترض أن لا تأثير لكون العبادة صوماً في ثبوت الحكم فيسقطه ويكسر ذلك بمن عليه حجة الإسلام، فإنها تجزي بنية النفل عند الشافعي.

معناه ثم بكسر العلة بتعديلها.

فالأول: نحو أن يستدل على وجوب تعيين النية في صوم رمضان بأنه صوم مفروض، فافتقر إلى تعيينها كالقضاء، فيظن المعترض أنه لا تأثير للصوم في ثبوت الحكم، وإن المؤثر ما عداه، فلا يعتبره ثم كسرها بالحج فإنه لا يجب فيه التعيين.

والثاني: نحو أن يستدل على منع ما لم يره المشتري بأنه مبيع مجهول الصفة عند العاقد وأنه لا تأثير بمنع من الحكم فيبدله بمقصود عليه، ثم بكسرها بتكاح من لم يرها الناكح فهو صحيح، مع أنها مجهولة الصفة، وجوابه بيان تأثير ما دفع ولا إبدال ولم يعدد بعض الخراسانيين في الاعتراضات، والفرق بين النقض والكسر: أن النقض يرد على جميع العلة، والكسر يرد على بعضها بعد إسقاط بعض يرفعه أو تبديله. ر: الفصول اللؤلؤية (ص ٣٠٧).

مثاله: أن يعلل معلل
وجوب صلاة الخوف
بأنها صلاة يجب
قضاؤها، فوجبت
كصلاة الأمن

وأما الاعتراض السابع: وهو القلب^(١):

ذكر في الكتاب أن
قلب العلة هو أن
يعلق الخصم عليها
عند ما يعلق المعلق
من الحكم، فلا يكون
تعليق أحد الحكمين
بها أولى من تعليق
الأخر

فقد ذكر في الكتاب أن قلب العلة هو أن يعلق الخصم عليها ضد ما يعلقه المعلق من الحكم، فلا يكون تعليق أحد الحكمين بها أولى من تعليق الآخر، وذلك نحو أن يقول الحنفي في الاعتكاف لبث في مكان مخصوص، فكان من شرطه اقتران معنى من المعاني به، كالوقوف بعرفة، وذلك المعنى هو الصوم الذي جعله شرطاً في الاعتكاف، ويقول الخصم فلم يكن الصوم شرطاً فيه كالوقوف بعرفة فإن هذا القلب يفسد العلة فإن

(١) القلب وهو أربعة أقسام:

الأول: قلب التصريح، وهو أن يذكر المستدل علة للحكم، فيعلق عليها المعارض نقيضه، فلا تكون إحداها أولى من الأخرى، نحو أن يستدل على اشتراط الصوم في الاعتكاف بأنه لبث في مكان مخصوص، فشرطه اقتران معنى بالصوم كالوقوف بعرفة، فيقال: لبث في مكان مخصوص فلم يكن الصوم شرطاً فيه كالوقوف بعرفة.

الثاني: الإيهام، وقد يكون من غير تسوية نحو: أن يستدل على أنه لا يثني الركوع في ركعة واحدة، كصلاة العيدين، فيقال: صلاة شرع فيها الجماعة فجاز أن تختص بزيادة كصلاة العيدين، ومع التسوية يجوز أن يستدل على نفوذ طلاق المكره، بأنه مكلف فاسد إلى الطلاق فأشبه المختار، فيقال: مكلف قاصد إلى الطلاق فيستري إقراره وإنشأه كالمختار.

الثالث: جعله المعلق علة، والعلة معللاً، نحو أن يستدل على صحة طهار الذمي، أنه إنما صح ظهاره؛ لأنه صح طلاقه كالمسلم، فيقال: المسلم إنما صح طلاقه؛ لأنه صح ظهاره.

الرابع: قلب التقديم والتأخير، نحو أن يستدل على التيمم إذا رأى الماء وهو في أثناء صلاته لا يلزمه استعماله، بأنه متيمم رأى الماء بعد تلبسه بالصلاة، فلا يلزمه استعماله كما لو رآه بعد فراغها، فيقال: متيمم رأى الماء قبل سقوطها عن ذمته، فأشبه من رآه قبل الدخول فيها، وإنما يرد القلب على العلة الشبهية، لا المؤثرة ولا المناسبة. والمختار: أنه مقصد للعلة. «الفصول اللؤلؤية»: (٣٠٨).

اعترض على القلب نقص أو غيره من وجوه الفساد بطل القلب وكانت العلة أولى.

وأما الاعتراض الثامن: وهو عدم التأثير^(١).

عدم التأثير: أن يكون

في أوصاف العلة ما لا

يقدر فقده في ثبوت

الحكم، لكنه إن الغاء

انتقضت حكمه ببعض

الفروع، فتذكره حشواً

واجتراراً بمجرد دفع

الإلزام.

فهو أن يكون في أوصاف العلة ما لا يقدر فقده في ثبوت الحكم، لكنه إن الغاء انتقضت علمته ببعض الفروع، فتذكره حشواً واجتراراً بمجرد دفع الإلزام، مثاله: أن يقول بعض الشفعية: طاعة تتعلق بالأحجار لم تتقدمها معصية، فاعتبر فيها العدد دليله الرمي، فحصل من هذا أن الاستجمار يراعى فيه العدد، ولا شك أن قوله لم تتقدمها معصية حشو؛ لأن الرمي سواء سبقه طاعة أو معصية، فحاله لا يتغير، لكنه لو لم يذكر ذلك لأنقض بالرجم للزاني، ومثل هذا ضلال ينبغي من صاحبه لا يلتفت إليه.

(١) عدم التأثير: وهو أن يذكر في أوصاف العلة ما لا يقدر فقده في ثبوت الحكم، وقد يكون حشواً نحو أن يستدل على تحريم الأمة الكتابية بأنها مملوكة كافرة، فلا يحل للمسلم نكاحها كالمملوكة المجوسية، فذكر المملوكة في الأصل حشو؛ لأن الحرية المجوسية كذلك، فالتجسس مستقل بالتأثير في التحريم، وقد يكون مانعاً من نقض العلة ببعض الفروع، وإن لم يقدر فقده في إثبات حكم الأصل، ويسمى التكلّمون (الاحتراز) لجرد دفع الإلزام، نحو أن يستدل على اعتبار العدد في الاستجمار بالحجارة بأنه طاعة تتعلق بالأحجار لم تتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد كرمي الجمار، فيقال: لم تتقدمها معصية لا تأثير له في حكم الأصل؛ لأن رمي الجمار معتبر في العدد إجماعاً سواء تقدمه طاعة أو معصية، لكنه لو سقط لا ينتقض العلة في الفرع برجم الزاني، فإنه طاعة تتعلق بالأحجار ولا يعتبر فيه العدد. ر: الفصول اللؤلؤية (ص ٣٠٨).

وأما الاعتراض التاسع: وهو الفرق^(١).

فهو فحص واستشارة لعللة الحكم متى صح فيقده في العلة؛ لأنه قد ظهر أنه أولى منها، بأن يعلق عليه الحكم، مثال ذلك أن يقول الحنفي مسح فلم يسن فيه التكرار دليله المسح على الخف، فيقول المعلن المعنى في الأصل، أن المسح على الخف يدل عن تغليظ بتخفيف والتفشي ليس بدلاً عن شيء.

وأما الاعتراض العاشر: فهو المعارضة^(٢):

وقد بينا معناها أمام القول بالترجيح وربما استعمل في الإتيان بعللة أخرى لحكم الأصل الذي يحاوله المعلن، وهذا غير صحيح؛ لجواز تناصر العلل على حكم واحد.

(١) الفرق: وهو ابتداء معنى في الأصل فارق بينه وبين الفرع نحو أن يستدل على أن التكرار في مسح الرأس غير مسنون بأنه مسح في طهارة، فلا يسن فيه التكرار كالمسح على الخف، فيفرق بأنه في الأصل يدل على حكم مغلظ وهو غسل القدم إلى تخفيف، ولذلك لم يسن فيه التكرار بخلاف الفرع، فإنه فيه ليس بدلاً فاختلف في الفرق. فعند الجمهور أنه مقبول مطلقاً، وقيل: ليس بمقبول مطلقاً، والمختار قبوله، إن أخرج الجامع عن المتناسبة أو الشبه والحقه.

(٢) بالطرد والمعارضة، وقد يكون بقياس كامل نحو: أن يستدل على إزالة النجاسة بغير الماء بأنها طهارة تراد للصلاة فلا تصح بالخل، كالوضوء فتعارض بأنها عين تصح إزالتها بالماء فتصح بالخل كالطيب.

والمختار ونافاً للجمهور قبولها، وجوابها بإفساد ما عورض به بأحد الاعتراضات المتقدمة أو ترجيح العلة عليه، فاما المعارضة بعللة أخرى موافقة، فليست معارضة، بل مناصرة لجواز تعليل حكم واحد بعلتين فصاعداً. «فصول»: (٣١٠).

وأما الفصل الرابع: وهو الكلام في إصابة^(١) المجتهدين فالكلام منه يقع في خمسة مواضع:

الأول: الكلام في جواز التعبد بأقاويل مختلفة في الأعمال.

والثاني: الكلام في بيان ما تناوله تكليف المجتهد.

والثالث: الكلام في الفرق بين القطع والاجتهاد.

والرابع: الكلام في إصابة المجتهدين.

والخامس: الكلام في أن الحق واحد في أصول الدين.

في إصابة المجتهدين
وليه خمسة مواضع.

(١) قال أبو الحسين: اعلم أنا لما تكلمنا في حل الأدلة الشرعية، وفي كيفية الاستدلال بها، واجتهاد المجتهدين فيها. وجب أن نتكلم في إصابتهم واجتهادهم، وذلك يتضمن أبواباً منها: ذكر اختلاف الناس في أن (كل مجتهد مصيب) وما الذي كلف الله المجتهد؟ ومنها القول بأنه كان لا يمتنع أن يكون كل مجتهد في الفروع مصيباً، ومنها: هل دل الدليل على ذلك أم لا؟ ومنها الأشبه، والقول فيه، ومنها الفرق بين مسائل الاجتهاد، وما ليس من مسائل الاجتهاد. ومنها: أنه لا يجوز أن يكون المجتهدون في الأصول على اختلافهم مصيبين، ونحن نأتي على هذه الأبواب على هذا الترتيب.

ر: أبو الحسين «المعتد»: (٢/ ٩٤٨-٩٤٩).

أما الموضع الأول: فقد خالف فيه قوم، والذي يدل على جوازه أن هذه الشرائع مصالح

ولا يمنع أن تختلف مصالح العباد بأن تكون مصلحة بعضهم التمسك بحكم من الأحكام من وجوب أو ندب، أو قبح، ولا يكون ذلك مصلحة لغيره، وعلى هذا جاز أن يرد النص يمثل ذلك، فجاز مثله فيما طريقه الاجتهاد، بل قد ورد مثله في التوجه إلى الكعبة مع اللبس، وذلك ظاهر.

وأما الموضع الثاني: فاعلم أن تكليف المجتهد يتناول النظر لتعلق الحكم بأقوى الأمارات عنده

وقد حكى رضي الله عنه اختلاف الناس في المسألة، فمنهم من قال: كلف إصابة دليل قاطع^(١) والعمل عليه، وهو قول ابن عُلية، والمريسي،

(١) اختلف الناس في القول: بأن كل مجتهد مصيب في الفروع، فقال أبو الهذيل وأبو علي، وأبو هاشم: إن كل مجتهد في الفروع مصيب في اجتهاده، وفي حكمه الذي أداه إليه اجتهاده، وقد حكى ذلك عن أبي حنيفة، وحكا عن الشافعي بعض أصحابه، وهو ظاهر قوله في بعض المواضع؛ لأنه قال: (إن كل مجتهد قد أدى ما كلف) وقال الأصم وابن علية وبشر المريسي: إن الحق من المجتهدين واحد، ومن عدها خطأ في اجتهاده، وفيما أداه إليه اجتهاده، وقالوا: إن على الحق دليلاً يعلم به المستدل أنه قد وصل إلى الحق، ويجب نقض الحكم بما يخالف الحق، وقال غيرهم ممن قال بهذه المقالة: على الحق دليل، وأن المجتهد يعتقد أنه قد أصابه في الظاهر دون الباطن، وقد حكى بعض أصحاب الشافعي ذلك عن الشافعي، وحكى بعضهم عن أبي حنيفة أيضاً أنه قال: (الحق في واحد) ومن الناس من قال: إن ما عدا الحق من المجتهدين مصيب في اجتهاده خطأ في الحكم، وهم القائلون بالأشبه؛ لأنهم جعلوا شبه عند الله، قالوا: وهو =

وعلى هذا جاز أن يرد النص يمثل ذلك، فجاز مثله فيما طريقه الاجتهاد

والأصم^(١)، وهذا إفراط.

ومنهم من قال: لا تكليف عليه إلا القول بما يعرض له، وقد فرض قالوا: لا تكليف عليه إلا القول بما يعرض له، وقد فرض إليه أن يحرم ويبيح، ويوجب باختياره وذلك هو المحكي عن مؤسس^(٢) بن عمران، وجماعة من البصريين، قالوا: أن ذلك كان للنبي ﷺ لعلمه سبحانه أنه لا يختار إلا الصواب، ثم جعل ذلك لصالح أمته، فلماذا سئل عن مسألة ليس فيها نص، فله أن يفتي بما شاء، وهذا تفريط، وقد حكى مثله عن أبي علي للنبي ﷺ خاصة، ذكر ذلك في قوله تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ [آل عمران: ٩٣]، وذهب الجمهور إلى أنه كلف التحري بهذه لأقوى الأمارات، فيسند إليها حكم الحادثة، وهذا هو العدل، والوسط منجاة،

وذبح الجمهور إلى ك
كلف التحري بهذه
لأقوى الأمارات

مطلوب المجتهد، وهذا هو الذي لو نص الله على الحكم لنص عليه، ولا شبهة في أن الأشبه هو واحد وما عده خطأ. ر: أبو الحسين البصري «المعتمد»: (٢/ ٩٥٠).
(١) الأصم (ت نحو ٢٢٥هـ / ٨٤٠م) هو: عبد الرحمن بن كيسان أبو بكر الأصم المعتزلي صاحب المقالات في الأصول كان من أنصح الناس وأورعهم، وأفقههم، وله تفسير عجيب، من تلامذته: إبراهيم بن إسماعيل بن علي.

ر: ترجمته في «لسان الميزان»: (٣/ ٤٢٧) وابن المرتضى «مقدمة البحر الزخار»: (ص ٥٦).
(٢) مؤسس بن عمران، ذكره صاحب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة دون ذكر لتاريخ ولادته أو وفاته، وصاحب هذا الاسم مشهور لدى المعتزلة ببعض آرائه وخاصة تلك التي أطلقها في بعض مسائل الاجتهاد، وقد ورد ذكره لدى أبي الحسين في «المعتمد» وفي «طبقات المعتزلة» للقااضي عبد الجبار، وأبي القاسم البلخي، والحاكم الجشمي، وطبقات أحمد بن يحيى بن المرتضى. أما في فضل الاعتزال للقااضي عبد الجبار فقد ورد اسمه في (ص ٢٧٢) فضل الاعتزال، تحقيق فؤاد سيد، ط (٢) لعام ١٩٨٦م.

وكلا طرفي قصد الأمور ذميم، ثم اختلف هؤلاء، فمنهم من قال: في المسألة أشبه المطلوب، وهو الحكم الذي لو نص الله في المسألة لنص عليه، ونفى الباقون هذا الأ شبه. ولنتكلم في ثلاثة مواضع:

أحدها: في نفي التعريض.

وثانيها: في نفي الأ شبه.

وثالثها: في أن تكليفه متناول لما قلناه نحن.

أما الموضع الأول: فالذي يدل عليه أن هذه الشرائع مصالح، والمصالح لا تتبع اختيار العباد يوضحه أن المكلف قد يختار الفساد كما يختار الصلاح، فلا يحسن أن يدفع إلى اختيار يسوقه هذا المساق. فإن قيل: إنه يأمن ذلك لقوله تعالى: إنك لا تحكم إلا بالحق^(١). فالذي يدل عليه أن هذه الشرائع مصالح، والمصالح لا تتبع اختيار العباد يوضحه أن المكلف قد يختار الفساد كما يختار الصلاح.

فلنا: كيف يجوز أن يستمر؟ ذلك من غير علم بوجوه المصالح، وهل هذا إلا كان يتفق من الأمي الكتابة، ومن الجاهل الصدق، فيما يخبر به عن الغيوب على أن الله تعالى لم يقل ذلك لأحد من العلماء، فيكيف يصح ما قاله؟ ولأن ذلك يلزم في العامي فلا وجه لتخصيص العالم.

(١) اختلفوا في أنه هل يجوز أن يقول الله تعالى للشيء **﴿فإنك لا تحكم إلا بالصواب﴾** فقطع مؤيد بن عمران، وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه، وتوقف الشافعي رضي الله عنه في امتناعه وجوازه وهو المختار، وصحة هذا القول لا تظهر إلا بالاعتراض على أدلة القاطعين، أما المانعون فقد تعلقوا تارة بما يدل على امتناع وقوعه وأخرى بما يدل على عدم وقوعه.

ر: القرافي: «مغناص الأصول على الغصول» للرازي (٤/ ٦٧٤).

وأما الموضع الثاني: فالقول بالأشبه^(١) محكي عن أبي الحسن، قال: وإن لم تكلف إصابته وهو قول أبي علي، وابن أبان، وسفيان بن سحنان^(٢)، وهو المحكي عن محمد بن الحسن الشيباني، إلا أنه عبر عنه بالصواب عند الله، وقد حكاه الكرخي عن الحنفية، وحكاه المروزي^(٣)،

(١) اختلفوا في تصريب المجتهدين في الأحكام الشرعية وضبط المذاهب فيه على سبيل التقسيم، أن يقال: المسألة الاجتهادية إما أن يكون الله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين، أو لا يكون، فإن لم يكن الله تعالى فيها حكم، فهذا قول من قال: كل مجتهد مصيب، وهم جمهور المتكلمين من كالأشعرية، والقاضي أبي بكر، ومن المعتزلة كأبي الهذيل وأبي هاشم، وأبي علي، وأتباعهم، ثم لا يخلو: إما أن يقال: إنه وإن لم يوجد في الواقعة حكم، إلا أنه وجد ما لو حكم الله تعالى يحكم لما حكم إلا به.

وإما لا يقال بذلك أيضاً، والأول: هو القول بالأشبه، وهو منسوب إلى كثير من المصوبين فذلك الحكم: إما ألا يكون عليه أمانة، ولا دالة أو عليه أمانة، وليس عليه دالة، أو عليه دالة. أما القول الأول: وهو أنه حصل الحكم، ولكن من غير أمانة، ولا دالة، فهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين، ونقل عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال: وفي كل واقعة ظاهر وإحاطة، ونحن ما كلفنا بالإحاطة، وهؤلاء زعموا أن ذلك الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب بالاتفاق، فمن عثر عليه فله اجران، ولمن اجتهد ثم غاب عنه اجر واحد، وذلك الأجر على ما تحمل من الكد في الطلب لا على نفس الحيلة.

وأما القول الثاني: وهو أن عليه دليلاً ظنياً فها هنا أيضاً قولان:

أحدهما: أن المجتهد لم يكلف بإصابته لحفائه وغموضه، فلذلك كان المخطئ معذوراً، وماجوراً، وهو قول كافة الفقهاء، وينسب إلى الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما. ر: القرافي «نفائس الأصول» على المصوب للرازي (٤/٥٤٤، ٥٤٥).

(٢) سفيان بن سحنان. قال عنه ابن قطلوبغا في تاج التراجم (ص ٢٩) أن النديم في الفهرست سفيان بن سحنان من أصحاب الرأي، وكان قبيهاً، ومتكلماً، وله من الكتب كتاب العلل: هذه الجملة وردت في تاج التراجم، دون ذكر لتاريخ ولادته، أو وفاته. ر: ابن قطلوبغا: التراجم في طبقات الحنفية (ص ٢٩).

(٣) أبو حامد المروزي (ت ٣٦٢هـ/ ٩٧٣م) هو: أبو حامد أحمد بن بشر بن عامر الفاضلي، من أئمة أصحاب أبي علي بن خيران. ر: ترجمته في «شرح الكوكب»: (١/٣٢٥-٣٦٦هـ).

والقاضي عن الشافعي، وهو قول أبي إسحاق بن عياش^(١)، وذهب أبو الهذيل، وأبو هاشم، وأبو علي آخرأ، والقاضي إلى نفيه، وهو اختيار السيد أبو طالب عليه السلام. وأما أبو الحسين، فقد عده في الكتاب ممن نفاه، وعندنا أن أبا الحسين قد زاد على أصحاب الأشبه لا محالة، فلا يعد في نفاته، وقد حققنا ذلك عنه في الشرح، واستدل في الكتاب على نفيه بأنه لا معنى لقولنا أشبه، إلا أنه أشبه الأمور عند المجتهدين بأن يكون رجهاً لذلك الحكم، وكل واحد من المجتهدين قد أثبت الحكم بما هو الأشبه عنده، يوضحه أنه كان يجب أن يبينه الله سبحانه لتعليق المصلحة به، فمتى لم يبينه تبين أنه لا أشبه.

وعندنا أن أبا الحسين قد زاد على أصحاب الأشبه لا محالة، فلا يعد في نفاته.

تكليف المجتهد يتناول النظر لأقوى الإمارات

وأما الموضع الثالث: وهو أن تكليف المجتهد يتناول النظر لأقوى الإمارات؛

(١) أبو إبراهيم إسحاق بن عياش الثقفي البصري من عبون المعتزلة، تتلمذ على أبي علي، وأبي هاشم بن محمد بن علي الجبائي، وعلي بن خلاد، ثم القاضي عبد الجبار بن أحمد الإسرياذي، وكانت وفاته في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري. ر: «مقدمة شرح الأزهاري للجندياري (ص ٣) وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار، وأبي القاسم البلخي، والحاكم الجشمي «الطبقة العاشرة»: (٣٣٢).

(٢) اعلم: أن الناس اختلفوا في ذلك، فقالت طائفة: كلف المجتهد في الفروع إصابة دليل قاطع، وأن يعمل بحسبه، وقال آخرون: إنما كلف العمل بحسب الأمانة لا بحسب الدلالة، وليس على أعيان الفروع أدلة، واختلف هؤلاء، فقال بعضهم: كل أقاويل المجتهدين في الفروع صواب. وقال آخرون: ليس كل أقاويلهم صواباً، واختلف من قال: كل أقاويلهم صواب، فقال بعضهم في المسألة أشبه مطلوب، وهو حكم لو نص الله تعالى في المسألة لنص عليه، ونفى الباقر هذا الأشبه، وقالوا: ليس مطلوب المجتهد إلا الظن للأمانة ليعمل على حسب ظنه، ونحن نبين أنه يلزم المجتهد أن يجتهد لظن أقوى الإمارات، أو لظن تعارض الإمارات، إن جاز أن تعارض، ثم نبين أنه إذا ظن قوة إحدى الإمارات لا يجوز له في تلك الحال أن يعمل على أضعف الإمارات في نفسه، فالدلالة على أنه يلزمه الاجتهاد ليعتد الأمانة =

فالذي يدل عليه أنه إما أن يطلب بنظره الدليل أو الأمانة، وليس يجوز أن يكون مطلوبه الظفر بدليل؛ لأن من يقول بذلك، إما أن يقول على أعيان الفروع أدلة وهو فاسد؛ لأن أكثر الفروع ليس عليها نصوص قرآن ولا أخبار متواترة ولا إجماع، وإنما يتناولها بأخبار آحاد، ومقاييس مظنونة العلل، وكثير من الفروع، وإن تناولتها الآيات فإنها لما كانت تعارضها أخبار الآحاد، ومقاييس تخصصها صارت بذلك من مسائل الاجتهاد، وإما أن يقال إن الأمارات وإن تناولت الفروع، فالأدلة تقتضي وجوب العمل على تلك الأمارات، فذلك هو قولنا، ثم لا يخلو إما أن يلزمه أن يجتهد نفسه أو يحكم بأول خاطر، وقد أجمع أهل الاجتهاد على أنه ليس له ذلك، بل يستفرغ جهده ليغلب على ظنه أن الأمارات أقوى من غيرها فيعمل عليها، ثم لا يسوغ له العمل على أضعف الأمارتين مع التمكن من العمل على أقواهما؛ لأنه يكون بمنزلة الاعتماد على الظن مع التمكن من العلم.

لأن أكثر الفروع ليس عليها نصوص قرآن ولا أخبار متواترة ولا إجماع، وإنما يتناولها بأخبار آحاد، ومقاييس مظنونة العلل

وقد أجمع أهل الاجتهاد على أنه ليس له ذلك، بل يستفرغ جهده ليغلب على ظنه أن الأمارات أقوى من غيرها فيعمل عليها

الأقوى، أو يظن تعارض الأمارات هي أن المجتهد طالب، فإما أن يطلب باجتهاده الظفر بدليل أو أمانة فليس يجوز أن يكون طلبه الظفر بدليل؛ لأن من يقول: على الفروع أدلة لا يخلو إما أن يعني بذلك أن أعيان الفروع تتناولها أدلة، وإما أن يعني به أن الأمارات وإن تناولت الفروع، فالأدلة دالة على وجوب العمل على تلك الأمارات.

ر: أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٩٥٢-٩٥٣).

وأما الموضع الثالث: وهو الكلام في الفرق بين القطع^(١) أو الاجتهاد:

فاعلم أن العقد الفارق بينهما ما نقوله الآن، كل مسألة أمكن الوقوف على أحد شقيها بضرورة أو بدليل، يفضي بمقدماته إلى الضرورة، فهي قطعية، وكل مسألة لا يمكن الوقوف على أحد شقيها بضرورة ولا بدليل يفضي بمقدماته إلى الضرورة، وإنما تشهد له أمانة فهي ظنية، هذا من جهة المعنى، فأما تسمية المسألة اجتهادية فلها شرطان:

(١) قال الأصماني: القطع حاصل بأنه لا إثم على مجتهد مخطئ في حكم شرعي اجتهادي، أعني الذي لا قاطع فيه، وذبح بشر المريسي، والأصم إلى تأييم المخطئ. لنا: حاصل العلم بالتواتر باختلاف الصحابة اختلافاً متكرراً شائعاً من غير تكبر ولا تأييم بعضهم بعضاً، لا بطريق التعيين ولا بطريق الإبهام، والقطع حاصل لو كان إثم لمعين أو مبهم لقضت العادة بذكره؛ لأنه من المهمات، واعترض على هذا يمثل ما اعترض على القياس، من أنهم، إثم بعضهم بعضاً في العمل بالاجتهاد وأنكر عليه، ونقل ولو سلم أنه لم ينقل فلا يدل عدم النقل على عدم الإنكار.

والجواب عنه هاهنا كالجواب ثمة اختلفوا في المسألة التي لا قاطع فيها، فقال القاضي والجبائي: (كل مجتهد في تلك المسألة مصيب) ولم يكن قبل الاجتهاد حكم فيها وحكم الله فيها تابع لظن المجتهد، أي يكون حكم الله في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده، وقيل: المصيب فيها واحد؛ لأن الحكم في كل واقعة لا يكون إلا مصيباً، ثم اختلفوا فيما بينهم، فمنهم من قال: لا دليل عليه، بل هو كدفين يصاب بطريق الاتفاق، فمن ظفر به فهو المصيب، ومن لم يصبه فهو المخطئ، ومنهم من قال: عليه دليل، ثم اختلفوا فيما بينهم، فقال الأستاذ: إن دليله ظني، فمن ظفر به فهو المصيب وله اجران، ومن لم يصبه فهو المخطئ وله اجر واحد.

وقال المريسي والأصم: دليله قطعي، والمخطئ آثم. ونقل عن الأئمة الأربعة الشافعي وأبو حنيفة، مالك، وأحمد التخطئة والتصويب، فإن كان في المسألة دليل قاطع بقصد المجتهد في طلبه ولم يظفر به فمخطئ آثم، وإن لم يقصد فالمختار مخطئ غير آثم. ر: الأصماني «بيان المختصر»: (٢/ ٨١٤-٨١٥).

كل مسألة أمكن
الوقوف على أحد
شقيها بضرورة أو
بدليل، يفضي بمقدماته
إلى الضرورة، فهي
قطعية

أحدهما: أن يكون الطريق إليها أمانة لا دالة.

وثانيها: أن يكون موضوعها الفقه خاصة، ثم تنفرد بأحكام.

أحدها: أن كل مجتهد مصيب.

وثانيها: أن الاجتهاد لا ينقض باجتهاد.

وثالثها: أنه يسوغ التقليد في مسائل الاجتهاد.

ورابعها: أنه لا يعترض على القطع بالاجتهاد كامتناع صلاة
اليحيوي^(١) خلف الناصري^(٢)، وقد سَفِجَ الدم عنه بفصد، أو حجارة إلى
غير ذلك، بل لا يجوز التأخر عن الائتمار به، وهو كحكم الحاكم المأخوذ
به بالاتفاق.

(١) اليحيوي: مصطلح يريد المقصود به أن اليحيوي هو الذي يقلد الإمام الهادي مجيئاً بن
الحسين بن القاسم (ت ٢٩٨هـ / ٩١٠م) في اجتهاداته، وللهادي بالطبع الاجتهادات الواسعة
التي تنسب إليه، وتعبد بها المهادوية.

(٢) أما الناصري: فهو أيضاً مصطلح زيدي أسند إلى الناصر الأطروش (ت ٣٠٤هـ / ٩١٦م)
وكان إماماً مقتدراً وبه نصر الله الإسلام في مناطق الجبل والديلم، إلا أن أتباعه فكريباً
وعقدياً مع المهادوية، وكانت بين المدرستين حروب كلامية كبيرة وصلت إلى حد لا يعقل،
وقد تم إنهاء هذا الشجار العقدي عن طريق الإمام الداعي أبي العباس أحمد بن إبراهيم.
الناصر الأطروش (ت ٣٠٤هـ / ٨١٩م) هو: الناصر الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن
عمر الأشرف بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب المعروف بالأطروش، مولده بالمدينة
المثورة سنة مائتين وثلاثين هجرية، ودعوته بالجبل في سنة مائتين وأربعة وثمانين للهجرة.
مات عام ثلاثمائة وأربع من الهجرة، ومشهده بآمل.

ر: ترجمته في «شرح الأزهاري... مروج الذهب»: (٣٧٣/٤) والمقريزي «الملوك»: (٢٣/١)
و«روضات الجنات»: (١٦٧) النجاشي «الرجال»: (٤٥) والقاضي عبد الجبار وأبو القاسم
البلخي، والحاكم الجشمي «فضل الاعتزال» و«طبقات المعتزلة»: (٣٨٤).

فأما تسمية المسألة

اجتهادية فلها شرطان:

أحدهما: أن يكون

الطريق إليها إمانة أو

دالة.

وثانيها: أن يكون

موضوعها الفقه

خاصة ثم تنفرد

بأحكام.

وأما الموضع الرابع: وهو الكلام في إصابة المجتهدين:

فقد اختلف الناس في ذلك، فذهب (الأصم)، و(ابن عُلية)،
و(المريسي) إلى أن الحق في واحد، وما عداه باطل، ويحاور (الأصم) إلى
أن حكم الحاكم ينقض به^(١)، وذهب أهل الظاهر فيما عدا القياس إلى أن

ذهب الأصم، وابن
عليه، والمريسي: إلى أن
الحق في واحد، وما
عداه باطل.

(١) قال الرازي: والذي نذهب إليه أن الله تعالى في كل واقعة حكماً معيناً، وإن عليه دليلاً ظاهراً
لا قاطعاً، وأن المخطئ فيه معذور. وقضاء القاضي فيه لا يُنقض... فلنتكلم أولاً في بيان
أن الله تعالى في كل واقعة حكماً معيناً. لنا: وجوه:

الأول: أن أحد المجتهدين إذا اعتقد رجحان الأمانة الدالة على الثبوت، والمجتهد الثاني: اعتقد
رجحان الأمانة الدالة على العدم، فنقول: أحد هذين الاعتقادين خطأ، والخطأ منه ع.

بيان الأول: أن إحدى الأمارتين، إما أن تكون راجعة على الأخرى أو لا تكون، فإن كانت
إحدهما راجعة على الأخرى كان اعتقاد رجحانه صواباً. أما اعتقاد رجحان الجانب الآخر
يكون غير مطابق للمعتقد فيكون خطأ، وإن لم تكن إحدهما راجعة على الأخرى كان كل
واحد من الاعتقادين غير مطابق للمعتقد، وعلى كل التقديرات لا يكون الاعتقادان
مطابقين، بل أحدهما يكون مطابقاً للمعتقد، ثبت أنه: كل مجتهد ليس بمصيب، بمعنى كون
اعتقاده مطابقاً، وهذه إحدى صور الخلاف، فإن اكتفينا به جاز وإن أردنا بيان أن الكل ليس
بمصيب بمعنى أنهم ما أتوا بما كلفوا به.

قلنا: الدليل على أن الاعتقاد الذي لا يكون مطابقاً للمعتقد جهل، والجهل بإجماع الأمة غير
مأمور به، ثبت أيضاً أن الكل ليسوا بمصيبين، بمعنى الإتيان بالمأمور به... بيانه أن الأمانة
الراجعة يجب العمل بها على من اطلع عليها، فجاز أن يكلفه العمل بالضعف، فإنه غير
مستبعد في العقل أن تكون مصلحة أحد المجتهدين في العمل بأقوى الأمارات، ومصلحة
الأخر في العمل بأضعفها ومتى كان كذلك، فإن الله تعالى يخطر على قلب من مُصلحته
العمل بأقواها.

وجوه الترجيح وبشكل الآخر عنها، فيظن أنها أقوى الأمارات؛ لأن مصلحة العمل على
أضعف الأمارات؛ لأن مصلحة العمل على أضعف الأمارات، والظن يكون زيد في الدناز
ولم يكن فيها، وإذا ثبت أن هذا الذي قلنا جائز.

الشافعي، وسوى فيه بين اجتهاد والحكم، وإن كان أحدهما خطأ
الأشبه^(١) عند الله، واستدل في الكتاب بطريقتين عقلية وشرعية.

أما العقلية فهو أنا لا نفتي بقولنا: كل مجتهد مصيب؛ إلا أن كل
واحد من المجتهدين متى وفى الاجتهاد حقه، فقد أدى ما كلفه من
الاجتهاد، والظن الصادر عنه، والعمل في الحادثة على ما يقتضيه ظنه،
ولا شك أن العمل على الظن متى تعذر العلم هو الواجب، فثبت كون
مصيباً. وأما الشرعية فهي أن تحطه بعض المجتهدين، تؤدي إلى أمور كلها
فاسدة، وما أدى إلى الفاسد فهو فاسد، يوضحه أنه لا يخلو إما أن يقطع
في الجملة على أن المخطئ من المجتهدين مغفور له تقصيره، وإما أن لا
يقطع على ذلك، فإن لم يقطع على ذلك فإجماع المجتهدين القائلين بأن
على الفروع أمارات تمنع من ذلك، ثم لأنهم مجمعون على أن المخطئ^(٢)
الصادر عنه.

وإما الشرعية فهي أن
تحطه بعض المجتهدين،
تؤدي إلى أمور كلها
فاسدة، وما أدى إلى
الفاسد.

(١) ولم يختلف القائلون بأن كل مجتهد مصيب من قال بالأشبه، أنه ما كلف المرء إصابة الأشبه،
وإنما كلف الاجتهاد والعمل عليه، ولم يقل أحد أن المجتهد مخطئ في اجتهاده مصيب في
الحكم؛ لأن من أخطأ في الاجتهاد وقصر فيه، لو قال بالحق اتفاقاً من غير طريق كان قوله
خطأ؛ لأنه كم قال: تنحية من غير نظر أصلاً، فصار محمول هذا الاختلاف هو أن من الناس
من قال: كل اجتهاد المجتهدين صواب، ومنهم من قال: إن الصواب فيه واحد، وما عداه
خطأ، واختلف من قال كل واحد صواب، فمنهم من قال: أحكام تلك الاجتهادات كلها
صواب أيضاً، ومنهم من قال: إن الواحد منه صواب، وهو الأشبه والباقي خطأ، واختلف
من قال: إن الواحد منها صواب، هل على ذلك الحق دليل أم لا؟ فقال قوم: عليه دليل يعلم
أنه وصل إليه في الظاهر والباطن، وقال قوم: عليه دليل يعلم أنه موصل إليه في الظاهر
والباطن.

ر: أبو الحسين المعتمد: (٢/ ٩٥٠، ٩٥١).

(٢) أما الأحكام الشرعية فهي على ضربين: ضرب لا يسوغ فيه الاجتهاد، وضرب يسوغ فيه
الاجتهاد، أما الذي لا يسوغ فيه الاجتهاد فهو كل فكر أو حكم نتج من دلالة النصوص
الشرعية المحكمة، فصار مما يعلم من الدين بالضرورة، كفر وفساد وجوب الصلاة والزكاة.

من المجتهدين مغفور له؛ ولأن الصحابة ما كان بعضهم ينكر على بعض، في ذلك إنكار، من يجوز أنه من أهل النار، وإن كان غفرانه مقطوعاً به، لم يخل إما أن يكون المجتهد إذا أخطأ يجوز كونه مخطئاً وخلاً بنظر يلزمه فعله أو لا يجوز ذلك، فإن لم يجوز ذلك لم يصح تكليفه النظر الذي هو في الحكم الداهل عنه؛ لأن الداهل الساهي لا تكليف عليه في حال سهوه، وذو له، ولا يجوز أن يستحق عقاباً، فيقال: إنه قد غفر له، وإن كان يجوز كونه مخطئاً وخلاً ببعض ما يلزمه من النظر، فلا يخلو إما أن يعلم أنه في تلك الحال مغفور له إخلاله بما أخل به من النظر أو لا، يعلم ذلك! محال أن يعلم ذلك؛ لأن المجتهد لا يميز المرتبة التي إذا انتهى إليها غفر له إخلاله بما بعدها من النظر، وذلك لأنه يعلم أنه إن اقتصر على أول النظر لم يغفر له الإخلال بما بعده، وليس مرتبة أولى بذلك من مرتبة، ولا يمكن الإشارة إلى ما يتميز به بعض ذلك من بعض، مع كونه محوراً في جميعها كونه خلاً بنظر يلزمه فعله، وبعد فلو عمل عليها فتعريف هذا المجتهد أنه مغفور له خطاه إغراء له، وإن كان المجتهد المخطئ إنما يعلم في الجملة أن المخطئ من المجتهدين مغفور له، إذا انتهى إلى مرتبة من مراتب النظر، وأخل بما بعدها ولم تتعين له تلك المرتبة.

وجوز أن يكون حين أخل بالنظر الزائد ما انتهى إلى المرتبة التي يغفر

والجهاد في سبيل الله.

أما الضرب الذي يسوغ فيه الاجتهاد فهو المسائل التي عرفت من دلالة النصوص الشرعية المشابهة والتي اختلف فيها الفقهاء، وهو الذي جعل فيه للمجتهد المصيب أجران، وللمخطئ أجر واحد. ر: الحلي «توضيح المشكلات من كتاب الورقات»: (ص ٤١٠).

لأن الداهل الساهي لا تكليف عليه في حال سهوه، وذو له، ولا يجوز أن يستحق عقاباً، فيقال: إنه قد غفر له، وإن كان يجوز كونه مخطئاً وخلاً ببعض ما يلزمه من النظر.

وإن كان المجتهد المخطئ إنما يعلم في الجملة أن المخطئ من المجتهدين مغفور له، إذا انتهى إلى مرتبة من مراتب النظر، وأخل بما بعدها

له إخلال له بما بعدها من النظر لزم أن يجوز في المجتهدين المخطئين أنهم ما انتهوا إلى هذه المرتبة، وفي ذلك تجويز كونهم غير مغفور لهم، وأنهم من أهل العقاب وإجماع المجتهدين بخلاف ذلك؛ لأنهم يقضون بأن الخطأ في المسائل الواقعة من لدن الصحابة إلى يومنا هذا مغفور عند من قال: إن فيها خطأ مع معرفة كل فريق بما انتهى إليه مخالفه من المرتبة في النظر، وكل مجتهد يعلم من نفسه أنه إن كان مخطئاً فهذه حاله، وكذلك القول فيما يحدث من المسائل الاجتهادية

الحق واحد في أصول الدين، يحكى عن عبيد الله بن الحسن العنبري أن المجتهدين في الأصول من أهل القبلة مصيبون فالجبري مصيب.

فما يحدث من المسائل الاجتهادية، فقد بان أن القول بخطأ المجتهدين يؤدي إلى أقسام كلها فاسدة، وفي القول بإصابتهم خلاص من هذه الوجوه فثبت كونهم مصيبين.

وأما الموضوع الخامس: وهو الكلام في أن الحق واحد^(١) في أصول الدين: فهذا هو مذهبننا، ويحكى عن عبيد الله بن الحسن العنبري^(٢): أن

(١) أما من قال: (إن الحق واحد) فله أن يقول: إن الله عز وجل إنما كلف الظن لأتوى الأمارات والعمل على ذلك، فمتى عدل عن ذلك فقد أخطأ ويحتاج لقوله: إن الحق من واحد بأشياء منها: قول الله عز وجل: ﴿وَتَاوَدَّ سُلَيْمَانُ إِذْ يَخْتَصِمَانِ فِي الْخَرْجِ إِذْ نَفَخَتْ فِيهِ غَمَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكْمِهِمْ شَاهِدِينَ، فَفَتَحْنَاهَا سُلَيْمَانُ﴾ [الأنبياء: ٧٨، ٧٩]. قالوا: فلو كانا مصيبين لما خص سليمان بأنه قد فهمه الحكم، إذ كان داود قد فهمه من الصواب مثل ما فهم سليمان، ولقاتل أن يقول: ما قال الله عز وجل أنه قد فهمه الصواب فيحتمل أنه فهمه التامسح ولم يفهم ذلك داود؛ لأنه لم يبلغه، وكل واحد منهما مصيب فيما حكم به، على أن أكثر الآية أنها دالة على أن داود وسليمان كانا مصيبين. ر: أبو الحسين الممتلئة: (٩٦٤-٩٦٥).

(٢) العنبري (ت ١٦٨ هـ / ٧٨٤ م) هو: عبيد الله بن الحسن بن حصين بن أبي الحر العنبري، القاضي المحدث، قال عنه أبو داود: كان فقيهاً، وقال النسائي: فقيه بصري ثقة. وقال ابن سعد: ولي القضاء بالبصرة، وكان ثقة عاقلاً، وثقه غير واحد.

المجتهدين في الأصول من أهل القبلة، مصبيون^(١)، فالجبري مصيب كالعدلي، والمرجي مصيب كالوعيدي، والذي يبطل قوله أن الصواب قد يراد به أن المكلف قد يراد به بأن المتقادة معنى قولنا: صواباً، ثم أنه لا يمكن إيقاف الاعتقادات المتناقضة عليه في كونه صواباً، فالمراد بالصواب أن فاعله قد أصاب ما كلفه مأخوذ من إصابة الرامي الفرض.

والمرجس مصيب
كالوعيدي.

وقال قاضي القضاة:
المراد بذلك أنه أصاب
به فاعله الحسن، وقد
يراد به أنه أصيب به
الحق.

وقال قاضي القضاة: المراد بذلك أنه أصاب به فاعله الحسن، وقد يراد به أنه أصيب به الحق، أي أنه تلقى بالمعتقد على ما هو به، وقد يراد به أن المكلف أدى ما كلف، وقد يراد به أن اعتقاده أو ظنه، أو خبره تناول معتقده ومظنونه، وخبره على ما هو به مأخوذ من إصابة الغرض،

ولد سنة مائة وثمانية وستين هجرية، روى مسلم في صحيحه حديثاً واحداً في ذكر موت أبي سلمة بن عبد الأسد، كان يقول: دل القرآن على القدر، والإنبار، وكلاهما صحيح، فمن قال بأيهما أصاب.

وقال عن نفاة القدر ومثبتيه: هؤلاء قوم عظموا الله وأولئك نزهاوا الله، وكان يقول عن قتال طلحة والزبير لعلي: كله طاعة، وكان ابن قتيبة لا يقبل أقواله؛ لأجل هذه الآراء. له ترجمة في (تهذيب التهذيب): (٨/٧).

(١) قال الأصهباني: الإجماع منعقد على أن المصيب من المجتهدين في المسائل العقلية واحد، إذ المطابق لما في نفس الأمر لا يكون إلا واحداً، وايضاً الإجماع منعقد على أن الثاني ملة الإسلام مخطئ أتم كافر، اجتهد أو لم يجتهد، إذ حقيقة دين الإسلام أظهر من الشمس، وأبين من النهار، فلا مجال لنفيه بالاجتهاد أم بغيره.

وقال: الجاحظ: المجتهد سواء كان اجتهد في نفي ملة الإسلام أو في غيره، مخطئ إذا لم يكن مطابقاً للواقع، ولكن لا إثم عليه، بخلاف المعاند، وزاد العنبري على ما قاله الجاحظ: إن كل مجتهد في العقلية مصيب.

ر: الأصهباني «بيان المختصر»: (٨١٢/٢).

ولا يجوز كون اعتقادي ثبوت الرؤية ونفيها صواباً على المعنى الأول؛ لأن أحد هذين الاعتقادين والخبرين جهل وكذب، والتكليف لا يرد بما هذا حاله، ولا يجوز ذلك على المعنى الثاني، بالاضطرار وليس كذلك ما هو من باب الاجتهاد، فإن الظنين صواب؛ لأنهما أقصى ما كلفه المجتهدين، ولا يجوز إلا خبراً في القطعيات بالظن، ففارق أحدهما الآخر.

الكلام في الحظر والإباحة
واعلم أن هذا الباب يشتمل
على أربعة فصول:

أحدها: الكلام في حكم الأشياء قبل ورود الشرع.

وثانيها: الكلام في أنه على النافي دليلاً.

وثالثها: الكلام في استصحاب الحال.

ورابعها: الكلام فيما يصح أن يستدل عليه بأدلة العقل والسمع.

الكلام في الحظر والإباحة

قد أقر رحمه الله هذا الباب وختم به الكتاب، وإنما الحقناه بما قبله؛ لأنه آخر قدم يتخطاه المجتهد إلى حكم الحادثة، فلهذا ختمنا به طرق المجتهد، ثم نتكلم بعده في صفة المجتهد.

واعلم أن هذا الباب يشتمل على أربعة فصول:

أحدها: الكلام في حكم الأشياء قبل ورود الشرع.

وثانيها: الكلام في أن على النافي دليلاً.

وثالثها: الكلام في استصحاب الحال.

ورابعها الكلام فيما يصح أن يستدل عليه بأدلة العقل والسمع.

الفصل الأول^(١)

حكم الأشياء قبل
ورود الشرع بالإباحة،
أو الحظر أم لا
ثمة ثلاثة أقوال
للعلماء في المسألة.

(١) حكم الأشياء في الأصل، هل الحكم في الأشياء قبل ورود الشرع بالإباحة أو الحظر، أم الوقف، ثمة ثلاثة أقوال للعلماء في المسألة:

القول الأول: الأصل في الأشياء على الوقف، وقد ذهب إلى ذلك أبو الحسن الأشعري، وكثير من الشافعية، فقد قال هؤلاء إن الأعيان المتفع بها قبل أن يرد الشرع إنما هي على الوقف، أي أن الحكم فيها متوقف على ورود الشرع، ولا حكم في الحال كما فسره الإمام الرازي، وارتضاه الغزالي، وذلك لأن معنى الحكم الخطاب، ولا خطاب قبل ورود السمع. القول الثاني: الأصل في الأشياء الحظر، إلا أن يرد الشرع بإباحتها، وهو مذهب المعتزلة وطائفة من الإمامية، فقد قسم المعتزلة الأفعال إلى اضطرارية واختيارية. أما الاضطرارية: فهي التي تقع بغير اختيار المكلف، ولا قدرة له على تركها، وذلك كالنفس في الهواء، وذلك مما لا بد من القطع بأنه غير ممنوع، إلا إذا جوزنا التكليف بما لا يطاق. وأما الاختيارية: فهي الواقعة بإرادة المكلف مع قدرته على تركها، وذلك كأكل الفاكهة، وقوله: الاختيارية: احتراز عن الاضطرارية، وهي ما لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح، فقد ذهب المعتزلة والإمامية، والشيخ علي بن أبي هريرة من الشافعية إلى أنها محرمة. قال أبو الحسين البصري في «المعتمد»: أعلم أن أفعال المكلفين في العقل ضربان: قبيح وحسن، فالقبيح كالظلم والجمل، والكذب، وكفر النعمة وغير ذلك. والحسن ضربان: أحدهما: يترجع فعله على تركه، والآخر: لا يترجع فعله على تركه، فالأول منه ما الأول أن نفعه كالإحسان، والتفضل، ومنه ما لا بد من فعله - وهو الواجب - كالإنصاف وشكر المنعم، وأما الذي لا يترجع فعله على تركه فهو المباح، وذلك كالانتفاع بالأكال والشارب، وهذا مذهب الشيخين أبي علي وأبي هاشم، والشيخ أبي الحسن، وذهب بعض شيوخنا البغداديين، وقوم من الفقهاء إلى أن ذلك محظور، وتوقف آخرون في حظر ذلك وإباحته.

الثالث: الأصل في الأشياء الإباحة، وهو قول جماعة من العلماء فيهم بعض الحنفية، ومعتزلة البصرة، وقال به أبو الفرج من المالكية، واستدلوا على الإباحة في الأشياء بقوله تعالى: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» [الأعراف: ٣٢]. قال الغزالي في «النخول»: في جملة ذلك كله، ولا حكم قبل ورود الشرع، ونقل عن بعضهم أن الأفعال محظورة قبل ورود الشرع، وعن بعضهم أنها مباحة، ولا يظن بالحاضرين - المانعين - تحيل الحظر في مستحسنت العقول، وفيما لا بد للنفس منه من أكل وشرب، ولا المبيحين لإباحة ما استفتح بالعقل، كالإيلام والكذب، فلعلهم قالوا ذلك فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح. «أصول الفقه الإسلامي» أمير عبد العزيز (٢/ ٤٦٥، ٤٦٦).

فقبل الشروع فيه نذكر حد المحظور والمباح^(١)، والمحظر^(٢)، والإباحة، فالمحظور هو ما منع الله منه بالزجر والعيد، وقد يستعمل مجازاً في القبيح العقلي، وكذا ذكره رحمه الله، والأولى أن كل قبيح يسمى محظوراً؛ لأن العقل وإن كان طريقاً إليه فقد عضده الشرع؛ إذ لا قبيح إلا وقد نهينا عنه شرعاً، وهذا فيما يكون فعل المكلفين دون فعل الصبي والبهيمة والمجنون.

وأما المباح^(٣): فهو ما عرف فاعله حسنه، وأن لا يترجح فعله على تركه.

(١) الإباحة: ثبت بطرق ثلاث:

- أحدها: أن يقول الشرع: إن شتم فاعملوا، وإن شتم فاتركوا.
- والثاني: أن تدل أخبار الشرع على أنه لا حرج في الفعل والترك.
- والثالث: أن لا يتكلم الشرع فيه البتة، ولكن اتفق الإجماع مع ذلك على أن ما لم يرد فيه طلب فعل، ولا طلب ترك فالمكلف فيه غير. ر: المعجم: رقيق «أصول الفقه عند المسلمين»: (٢/١).
- (٢) المحظر: هو خطاب الشرع، إما أن يرد باقتضاء الفعل أو اقتضاء الترك، فإن ورد باقتضاء الفعل فهو أمر، فإذا أن يقتزن به الإشعار بعقاب على الترك فيكون واجباً أو لا يقتزن فيكون ندباً، والذي ورد باقتضاء الترك، فإن أشعر بالعقاب على الفعل فمحظر، وإلا فكراهية، وإن ورد بالتخيير فهو مباح. المستصفي: للغزالي (١/٦٥، ١٥).
- (ب) المحظر: الحجر، وحظر عليه حظراً حرج، ومنع، وحظر الشيء يحظره حظراً، وحظاراً، وحظر عليه، منعه، وكل ما حال بينك وبين شيء فقد حظره عليك، وفي التزليل العزيز: «وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً» [الإسراء: ٢٠]. وكثيراً ما يرد في القرآن ذكر المحظور، ويراد به الحرام، وقيل في المحظور: ضد ما قيل في الواجب وهو ما ينتهض فعله سبباً للعلم شرعاً لوجه ما من حيث هو فعل له. والحرام ضد الواجب؛ لأنه المقتضى تركه والواجب هو المقتضى فعله. وبهذا يقع الحرام عند مخالفة الواجب والمحظر.
- المعجم: رقيق «أصول الإسلامية»: (١١/٦٢).
- (٣) المباح في اللغة: الموسع فيه، وفي الاصطلاح: ما لا ثواب ولا عقاب في فعله ولا تركه، خرج الأربعة المتقدمة؛ لأن الواجب والتدب في فعلهما ثواب، والمكروه والحرام في تركهما =

تركه، ولا تركه على فعله على الإطلاق.

قال رضي الله عنه: وقد ذكرنا في كتاب «التيان» الأولى أن لا يكون المكروه قسماً زائداً على المباح. قال: وذلك هو الواجب، ويكون الصحيح في حده أنه ما أعلم فاعله، إلا صفة له زائدة على حسنه، أو ما أعلم فاعله حسنه، أو دل على أنه حسن لا ضرر عليه في أن يفعله أو لا يفعله، ولا يستحق مدحاً لولا ما تقرر من إجماع العلماء من الفقهاء وغيرهم على إثبات أفعال مكروهة في الشريعة كالأكل بالشمال وغيره.

قال: والذي يتحصل عندي في الفرق بينهما أن المكروه يترجع تركه على فعله مطلقاً، والمباح لا يترجع تركه إلا بقريته، كأن يتركه زهداً في الدنيا، فأما الحظر فهو المنع من الفعل بالنهي والزجر.

والإباحة تعريف الغير حسن الفعل، وأن لا مدخل له في استحقاق المدح، وأنه لا يترجع تركه على فعله على الإطلاق، ولنعد إلى أصل المسألة.

فنعول: اختلف أهل العلم في الأشياء التي^(١) يصح الانتفاع بها،

ثواب، وقد يسمى حلالاً، والفرض والواجب مترادفان على المختار، بمعنى أن كل واحد منهما يطلق على ما يطلق عليه الآخر.

ر: «الكاشف لدوي العقول» لابن لقمان (٣٢).

(١) واختلف أهل العلم في الأشياء التي يصح الانتفاع بها ولا ضرر على أحد فيها متى لم يرد بحكمها الشرع، هل هي على الإباحة في العقل أم لا، على ثلاثة أقاويل، فمنهم من قال: إنها على الحظر حتى يدل دليل على الإباحة، وهو مذهب طائفة من البغدادية، وجماعة من الإمامية، والشافعية، ومنهم من قال: إنها على الإباحة ما لم يرد حظر، وهو قول أكثر الفقهاء =

قال رضي الله عنه:
وقد ذكرنا في كتاب
«التيان» الأولى أن لا
يكون المكروه قسماً
زائداً على المباح. قال:
وذلك هو الواجب.

المكروه يترجع تركه
على فعله مطلقاً،
والمباح لا يترجع تركه
إلا بقريته.

والإباحة تعريف الغير
حسن الفعل، وأن لا
مدخل له في
استحقاق المدح

ولا ضرر على أحد فيها متى لم يرد بحكمها الشرع، هل هي على الإباحة في العقل أم لا؟ على ثلاثة أقوال، فمنهم من قال: إنها على الحظر حتى يدل دليل على الإباحة، وهو مذهب طائفة من البغدادية، وجماعة من الإمامية، والشافعية، ومنهم من قال: إنها على الإباحة ما لم يرد حظر وهو قول أكثر الفقهاء، وجل المتكلمين، ومنهم من قال بالتوقف، والصحيح هو القول الثاني، والدليل على ذلك أن المعلوم ضرورة عند كل عاقل أنه يحسن منه أن يتنفس في الهواء وأن يشرب من الماء الجاري عند عطشه (كَدَجَلَةٍ وَالْقُرَاتِ)، كذلك فسائر المنافع بعلة أنها منفعة لا مضرة فيها على أحد. وبذلك يبطل قول الواقفية؛ لأن ذلك قول بالحظر، فإن من لا يعلم حسن الشيء لا يحل له أن يفعله.

ولا ضرر على أحد
في العقل أم لا؟
على ثلاثة أقوال،
فمنهم من قال:
إنها على الحظر
حتى يدل دليل
على الإباحة،
وهو مذهب
طائفة من
البغدادية،
وجماعة من
الإمامية،
والشافعية،
ومنهم من قال:
إنها على الإباحة
ما لم يرد حظر
وهو قول أكثر
الفقهاء،
وجل المتكلمين،
ومنهم من قال
بالتوقف،
والصحيح هو
القول الثاني،
والدليل على ذلك
أن المعلوم
ضرورة عند
كل عاقل أنه
يحسن منه أن
يتنفس في
الهواء وأن
يشرب من الماء
الجاري عند
عطشه (كَدَجَلَةٍ
وَالْقُرَاتِ)،
كذلك فسائر
المنافع بعلة
أنها منفعة لا
مضرة فيها
على أحد. وبذلك
يبطل قول
الواقفية؛ لأن
ذلك قول
بالحظر، فإن
من لا يعلم
حسن الشيء
لا يحل له أن
يفعله.

وجل المتكلمين، ومنهم من قال بالتوقف فيها.

والصحيح هو القول الثاني. والدليل على ذلك أن المعلوم ضرورة عند كل عاقل أنه يحسن منه أن يتنفس في الهواء، وأن يشرب من الماء الجاري عند عطشه نحو دجلة والقرات، وما يجري مجراها قبل ورود الشرع، ومن شك في حسن ذلك فقد خرج من حد العقلاء، وكابر حكم عقله.

ألا ترى: أن واحداً منهم لو وقف على شط النهر الواسع وقد أتعبه العطش وهو يقول أخاف أن لا يحسن مني شرب هذا الماء إلا بإذن شرعي، وأنا لا أصرف الشرع ولا أحكامه، فإن العقلاء كافة يسخرون منه ويعلمون أنه مجنون أو من أهل الجنون، وليس ذلك إلا لما استقر في العقول من حسن تناول ذلك الماء ما كان عما يصح الانتفاع به، ولم يكن على أحد مضرة في تناوله، فعلمنا بذلك أن كل ما هذه حاله يحسن تناوله، وصح ما قلناه من أن هذه الأشياء توصف بالإباحة قلب ورود الشرع، وبذلك يبطل قول من قال: إنها محظورة أو موقوفة لما ثبت العلم بما قدمنا ذكره عند كل عاقل.

ر: الحسن بن محمد الرصاص «الفاثق»: (لوحه: ١٢٠).

وأما الفصل الثاني:

وهو الكلام في أن على النافي دليلاً^(١) فقد اختلف أهل العلم في من نفى حكماً عقلياً أو شرعياً، هل عليه دليل أم لا؟

فذهب بعضهم إلى أنه لا دليل عليه، كما لا دليل عليه، كما لا يثبت على المنكر... ومن نفى حكماً عقلياً فعليه دليل، ومن نفى حكماً شرعياً، فلا دليل عليه

فذهب بعضهم إلى أنه لا دليل عليه، كما لا يثبت على المنكر، وذهب بعضهم إلى أن من نفى حكماً عقلياً فعليه دليل، ومن نفى حكماً شرعياً، فلا دليل عليه، وذهب المحصلون وهم أبو الحسين البصري، والحاكم، واختار سيدنا شمس الدين رحمه الله تعالى إلى أن من نفى حكماً شرعياً أو عقلياً، فعليه الدليل، والذي يدل على ذلك أن النافي للحكم مدعي للعلم بانتفاء ما نفيه، وكل مدع، فلا بد من أن يقيم الدليل على ما ادعاه، وإنما قلنا: إنه مدع للعلم؛ لأن النافي هو الذي يقول: أعلم أن الحكم ليس بثابت، كما يقول المسلمون بعلم أن لا يأتي مع الله، فأما الشاك القائل لا أدري فليس له مذهب فيناظر عليه، واحتج من قال بالأول بوجهين:

فأما الشاك القائل لا أدري فليس له مذهب فيناظر عليه

(١) هل يطالب نافي الحكم بالدليل إذا نفى بعض المجتهدين حكماً من الأحكام؟ فقال: هذا الحكم ليس ثابتاً، فهل يطالب بدليل على هذا؟ اختلف الأصوليون في ذلك، فقال فريق منهم: يطالب بالدليل مطلقاً؛ لأن نفي الحكم دعوى، والدعوى لا تثبت إلا بدليل، وقال فريق آخر: لا يطالب بالدليل مطلقاً؛ لأن نفي الحكم استمرار لعدم أصلي، وهو غير محتاج إلى دليل، فاستمراره كذلك، وقال فريق ثالث: إن ادعى أن نفي الحكم ثابت عنده بالضرورة لا يطالب بالدليل؛ لأن عدالته توجب صدقه، والضروري شأن أن يكون محل شبهة. وإن ادعى أنه ثابت عنده بالعلم النظري أو بطريق الظن طوبى بالدليل؛ لأن النظري أو الظني قد يشبه فيه، فالدليل يبين هل هو مثبت للعدم، أو غير مثبت له لتزول الشبهة. ر: محمد أبو النور زهير «أصول الفقه»: (١٦١/٤).

أحدهما: أن الثاني مدعي النبوة لا دليل عليه، بل على مدعيها
 يصب الدليل، وهو ظهور المعجز، وهذا لا يصح؛ لأن الثاني لذلك لا بد
 أن تكون له طريقة في القطع على نفي النبوة، وهو أنه لو كان صادقاً، لما
 أخلاه الله عما يدل على صدقه، وكذلك ما يبقيه مما يجب أن يكون
 مقطوعاً به، لو ثبت كصلاة سادسة، وصوم شهر، سوى رمضان.

والوجه الثاني: أن المدعي لدار في يد غيره عليه البينة، ولا بينة على
 المنكر، والبينة دلالة.

والجواب: أنكم إن أردتم أنه يجوز لمن الدار في يده أن يعتقد أنه
 مالکها من غير طريقة نحو إرث أو غيره فليس كذلك، وإن أردتم أنه ليس
 عليه أن يذكر طريقة فذلك صحيح؛ لأنه ليس يدعو الناس إلى أن
 يعتقدوا كونه مالکاً لها، فيلزمه أن يذكر لهم حجته، كما يلزم صاحب
 المذهب إذا دعا الناس إلى مذهبه أن يذكر لهم حجته، وإن أردتم أن
 صاحب اليد يدعو الحاكم إلى الحكم له بغير طريق فلا، بل إنما يحكم
 بظاهر اليد وليس للحاكم أن يحكم بذلك إلا للدليل الذي دل على أن
 ظاهر اليد قاض بالملك.

والثاني: أن المدعي
 لدار في يد غيره عليه
 البينة، ولا بينة على
 المنكر، والبينة دلالة

كما يلزم صاحب
 المذهب إذا دعا الناس
 إلى مذهبه أن يذكر لهم
 حجته

وأما الفصل الثالث وهو الكلام في الاستصحاب

استصحاب الحال هو
أن يكون حكم ثابت
في حالة من الحالات،
ثم يستفتر الحال
فيستصحب الإنسان
تلك الحال لثبوت
ذلك الحكم بهته مع
الحال المغيرة

فاعلم أن استصحاب^(١) الحال هو أن يكون حكم ثابت في حالة من الحالات، ثم يتغير الحال فيستصحب الإنسان تلك الحال لثبوت ذلك الحكم بعينه مع الحال المغيرة.

ويقول: من ادعى بغير الحكم فعلية الدلالة، وقد ذهب قوم من الظاهرية وجماعة من الشفعية إلى الاحتجاج بذلك، وذهب كثير من أهل العلم إلى أن الاحتجاج به لا يصح.

(١) استصحاب الحال: هو الحكم بثبوت أمر في الزمن الثاني لثبوت في الزمن الأول لعدم ما يصلح للتغيير، مثاله: استدلال الشافعي على أن الخارج من غير السيلين لا ينقض الوضوء، بأن هذا الشخص قبل خروج هذا الخارج النجس منه كان متوضئاً اتفاقاً، ولم يطرأ عليه ما يوجب نقض وضوئه؛ لأن الموجب لنقض الوضوء هو الخارج من السيلين، فبقي على ما كان عليه قبل الخروج استصحاباً للحال، وقد اختلف الأصوليون في استصحاب الحال. فذهب جمهور الشافعية، وقليل من الحنفية إلى اعتباره حجة في ثبوت الأحكام الشرعية، ويستدل به على نفي العدم الأصلي، وذهب جمهور الحنفية، والمتكلمين إلى أنه ليس بحجة في الأحكام الشرعية، ولكن يستدل به على نفي العدم الأصلي فقط.

ر: أبو النور زهير: «أصول الفقه»: (٤/١٥٨).

واعلم أن الحكم المستصحب قد يكون عقلياً، وقد يكون شرعياً،
فالعقلي أن يقول القائل في التيمم المصلي، أنه إذا لم يرَ الماء لم تلزمه
الطهارة بالماء، ووجب أن يمضي في صلاته، فكذلك إذا رأى الماء، وهذا
يصح من وجه دون وجه.

أما الوجه الذي يصح منه، فهو أن يسقط عنه الوضوء بعد رؤية
الماء؛ لأن إيجابه شرعي فلو كان ثابتاً لكان عليه دليل شرعي، وليس عليه
دليل شرعي، فمتى بين المستدل بذلك أنه ليس عليه دليل، شرعي صح،
استدلاله بذلك، ومتى عورض في هذا، فقليل الأصل في الشرع وجوب
الطهارة، فلا يسقط عن الرائي للماء في الصلاة إلا بدليل شرعي، لم يسلم
للخصم أن الطهارة بالماء واجبة في كل حال حتى يدخل فيها الحالة التي
يرى فيها المصلي بالتيمم الماء.

وأما الوجه الذي لا يصح منه، فهو أن تسقط عنه طهارة أخرى
لأجل سقوطها إذا لم يرَ الماء عند التيمم، وهذا لا يصح؛ لأنه جمع بين
أمرين من غير علة جامعة ولا طريقة ناظمة تبين ذلك أنه لا يمتنع أن
تختلف المصلحة، ولهذا جاز ورود النص بإيجاب الوضوء على الرائي الماء
في الصلاة مع سقوطه عمن لم يره، فذلك يجوز من طريق الاجتهاد، وأما
إذا كان الحكم المستدام شرعياً، فمثاله أن يقول القائل في التيمم إذا رأى
الماء قبل صلاته وجب عليه الوضوء به، فكذلك إذا رآه بعد دخوله في
الصلاة، ومن زعم أن فرض الوضوء يتغير بالدخول فيها فعليه الدليل،
وهذا لا يبعد؛ لأنه إن شرك بين الحالين في وجوب الوضوء لاشتراكهما

وأما الوجه الذي لا
يصح منه، فهو أن
تسقط عنه طهارة
أخرى لأجل سقوطها
إذا لم يرَ الماء عند
التيمم، وهذا لا يصح؛
لأنه جمع بين أمرين من
غير علة جامعة.

فيما دل على وجوب الوضوء، فليس باستصحاب الحال الذي ينكره،
ويذهب إليه المخالف، وإن شرك بينهما لاشتراكهما في علة الوجوب،
فهذا قياس، وإن شرك بينهما لغير دلالة ولا علة فليس بأن يجمع بينهما
أولى من ألا يجمع بينهما.

وبعد فليس هو باستصحاب حالته تلك أولى من خصمه
باستصحاب حالته الأخرى، وبعد فهذا قياس بغير علة، وأصحاب
الظاهر المانعون من القياس بعله أولى أن يمنعوا من ذلك وإلا كانوا
مناقضين في الحكم والتعليل.

فإن قيل: حدوث الحادث لا يغير الأحكام، فحدوث الصلاة إذن لا
يغير وجوب الوضوء.

قلنا: ليس يمتنع أن تختلف المصالح بحدوث الحوادث، ولهذا جاز
ورود النص بإسقاط الوضوء عن الرائي للماء في الصلاة مع وجوبه على
من رآه قبل الصلاة.

فإن قيل: لو لم يتعد الحكم من حالة إلى حالة لوجب قصره على
الزمان الواحد.

قلنا: يجب إلا أن يكون دليل الحكم أو علة قد عم الأزمنة، وقد
تجاذب المنصور عليه السلام، وشيخه أبو محمد رضي الله عنه أهداب
النظر في هذه المسألة بما لا يتسع هذا الموضع لتفصيله وقد أودعناه
(الشرح) وبيناه على جليلة.

وبعد فليس هو
باستصحاب حالته
تلك أولى من خصمه
باستصحاب حالته
الأخرى

فإن قيل: حدوث
الحادث لا يغير
الأحكام، فحدوث
الصلاة إذن لا يغير
وجوب الوضوء.

قلنا: يجب إلا أن
يكون دليل الحكم أو
علة قد عم الأزمنة

وأما الفصل الرابع

(١) وهو الكلام في ما يعلم بأدلة العقل والشرع

الكلام في ما يعلم
بأدلة العقل والشرع.

فاعلم أن ما يعلم بالدليل لا يخلو، إما أن يصح أن يعلم بالعقل فقط، وإما بالشرع والعقل، وإما بالشرع فقط، أما ما يصح أن يعلم

(١) اعلم: أن ما يعلم بالدليل لا يخلو، إما أن يصح أن يعلم بالعقل فقط، فهو كل ما كان في العقل دليلاً عليه، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به كالعلم بالله سبحانه وبصفاته من كونه قادراً على جميع أجناس المقدورات، ومن كل جنس على ما لا يتناهى، وعالمًا بجميع المعلومات، وحياً وغنياً، وأنه عدل حكيم، وقد أشرنا في باب الإجماع إلى أن كون العلم بصحة الشرع مبنياً على العلم بذلك، وأما ما يصح أن يعلم بالشرع فهو كل ما كان في العقل دليل عليه ولم يكن العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم، ولم يكن العلم بصحة الشرع موقوفاً عليه كالعالم، فإنه تعالى موجود، وأنه مدرك للمدركات، وكالعلم بنفسه التشبيه عنه، وينفي رؤيته في الدنيا والآخرة، وقد بينا في باب الإجماع أن ذلك مما يصح بالشرع. وكالعلم بكون القياس، وخبر الواحد طريقين بحسب العمل بهما، وقد بينا في باب القياس، وباب الأخبار أن ذلك معروف بالعقل والشرع، وأما ما يعلم بالشرع وحده فهو ما كان في السمع دليل عليه دون العقل، وذلك كالمصالح والمفاسد الشرعية، وبعض ما له تعلق بهما، أما المصالح والمفاسد الشرعية فلا هداية للعقول إلى معرفتها؛ لأن العلم بها موقوف على العلم بأحكامها، أو بوجوهها، وذلك مما استأثر الله سبحانه بالعلم به، فلا يجوز أن نحصل معرفته إلا بوحى من جهته سبحانه، وأما بعض ما له تعلق بهما فهو بعض طرق الأحكام الشرعية نحو كون الإجماع حجة، وقد بينا في باب الإجماع أن ذلك لا يعلم إلا بالشرع، وما له تعلق بهما أسباب الأحكام الشرعية وعللها وشروطها.

و: الحسن بن محمد الرصاص «الفاائق»: (لوحة: ١٣٥).

اعلم: أن ما يعلم
بالدليل لا يخلو، إما أن
يصح أن يعلم بالعقل
فقط، فهو كل ما كان
في العقل دليلاً عليه

وبالعلم بكون القياس
وخبر الواحد طريقين
بحسب العمل بهما.

بالعقل فقط هو كل ما كان في العقل دليل عليه، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به كالعلم بالله سبحانه، وبصفاته من كونه قادراً وعالماً وحياً وغنياً، وأنه عدل حكيم، وأما ما يصح أن يعلم بالعقل والشرع فهو كل ما كان في العقل دليل عليه ولم يكن العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به، وقد مثل ذلك في الكتاب بكونه تعالى موجوداً وبني التشبيه والرؤية، وكالعلم بكون القياس وخبر الواحد طريقين يجب العمل بهما، فأما كونه تعالى موجوداً فممتنع، وقد أشرنا إليه، من قبل، وأما نفي التشبيه والرؤية فيصح من طريق العلم دون الإلزام، وعند المنصور بالله عليه السلام أن شيئاً من ذلك لا يعلم سمعاً إلا نفي رؤيته سبحانه، وأما ما يعلم بالشرع وحده فهو ما كان في السمع دليل عليه دون العقل وذلك كالمصالح والمفاسد الشرعية، وبعض ماله تعلق بهما، أما المصالح والمفاسد الشرعية فلا هداية للعقول إلى معرفتها؛ لأن العلم بها موقوف على العلم بأحكامها ووجهها، وذلك مما يستأثر الله تعالى بالعلم به، فلا يحصل إلا بوحى من جهته سبحانه، وأما بعض ماله تعلق بهما فهو بعض طرق الأحكام الشرعية نحو كون الإجماع حجة، ومن ماله تعلق بهما أسباب الأحكام الشرعية وعقله وشروطها، وقد فصلنا القول فيها من قبل.

وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به كالعلم بالله سبحانه، وبصفاته من كونه قادراً وعالماً وحياً وغنياً، وأنه عدل حكيم.

وأما نفي التشبيه والرؤية فيصح من طريق العلم دون الإلزام.

أما المصالح والمفاسد الشرعية فلا هداية للعقول إلى معرفتها، وذلك مما يستأثر الله تعالى بالعلم به.

الكلام في صفة المفتي والمستفتي هذا الباب يشتمل على قسمين

أما القسم الأول : فيشتمل على ثلاثة فصول.

أحدها: الكلام في صفة المفتي التي معها يجوز العمل على فتواه.

وثانيها: الكلام في كيفية فتواه.

وثالثها: الكلام في كيفية الأخذ بفتواه.

(١) أما الفصل الأول: في صفة المفتي

الصفة أن يكون
الإنسان من أهل
الاجتهاد

فاعلم أن هذه الصفة هي أن يكون الإنسان من أهل الاجتهاد؛ لأنه متى لم يكن كذلك لم يتمكن من الوصول إلى معرفة الأحكام من جهة القياس والاستدلال، فلا يجوز له أن يفتي نفسه ولا غيره ولا أن يحكم

(١) اعلم: أن هذه الصفة هي أن يكون الإنسان من أهل الاجتهاد، وإنما يكون من أهله إذا عرف الأدلة السمعية، وأمكنه الاستدلال بها، والدلالة السمعية: ظاهر، واستنباط، والظاهر منه خطاب، ومنه أفعال وهي أفعال النبي ﷺ، والاستنباط ضربان: قياس، واستدلال، والاستدلال بالقياس يفترق إلى الاستدلال بالظواهر، فإذا ذكرنا الاستدلال بالقياس دخل فيه الاستدلال بالظواهر، ونحن نبتدئ بذكر ذلك، فنقول: يجب أن يكون المستدل بالقياس غير عارف بحكم الفروع، ويكون عارفاً بالأصل وبحكمه، وظاناً بعلته، وعالماً بثبوتها في الفرع، تعبد بالقياس، عارفاً بشروط القياس، وإنما وجب اشتراط جميع ذلك؛ لأن القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاجتماعهما في علة الحكم، فيجب أن يكون المستدل غير عالم بحكم الفرع ليصح أن يظليه بقياسه، ويجب أن يكون عارفاً بالأصل ليصح أن يظليه بقياسه ويجب أن يكون عارفاً بالأصل ليصح أن يعرف حكمه وعلة حكمه، ويعرف أو يظن أنه موجود في الفرع، وأنه قد تعبد بتعليق الحكم بها في الفرع ليجوز له أن يعدى الحكم من الأصل إلى الفرع؛ لأجل وجود العلة في الفرع، ويجب أن يعرف الفرع بعينه ليصح أن يعرف ثبوت العلة وحكمها فيه، ويجب أن يعرف شروط القياس ليستعمل من القياس ما يختص بتلك الشروط، ويتوقى ما لم يختص بها، وقد علمنا أن المستدل إنما يعلم حكم الأصل استدلالاً بخطاب الله تعالى، وبخطاب نبيه وأفعاله، وما علم من قصده وخطاب الأمة.

أبو الحسين «المعتمد»: (٢/ ٢٢٩، ٢٣٠).

على غيره بما لا معرفة له به، وإنما يكون من أهل الاجتهاد إذا عرف الأدلة السمعية وأمكنه الاستدلال بها، ولن يكون كذلك حتى يكون عارفاً بالله تعالى سبحانه، وما يجوز عليه وما لا يجوز من الصفات والأفعال ليتم العمل بحكمته وعارفاً بنبوة النبي ﷺ وعصمته، وعصمة العتره والأمة وعارفاً بطرف من الأخبار الفقهية، والفصل بينما يوجب العلم منها أو العمل، وما لا يوجب واحداً منهما، وعارفاً بما يشتمل عليه الخطاب من الأوامر والنواهي والخصوص والعموم والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ، وبكيفية الاستدلال بالخطاب ليتمكن الاستدلال به على الأحكام الشرعية، وعارفاً بالقياس وشروطه وما يصح منه وما يفسد، ويجوز أن يجتهد في الفرائض إذا كان عالماً بالفرائض، وإن لم يكن عالماً بما عدا ذلك من أبواب الفقه؛ لأن الظاهر من أحكام الفرائض أنها لا يستنبط من غيرها، إلا في النادر، والذهاب عن النادر لا يقدح في الاجتهاد.

الا ترى أن المجتهد قد يخفى عليه من النصوص اليسير، ولا يقدح في ذلك في كونه من أهل الاجتهاد، هذا ما ذكره في الكتاب وفيه من التفصيل ما قد أودعناه (الشرح).

وإنما يكون من أهل
الاجتهاد إذا عرف
الأدلة السمعية وأمكنه
الاستدلال بها.

وعارفاً بما يشتمل عليه
الخطاب من الأوامر
والنواهي.

ويجوز أن يجتهد في
الفرائض إذا كان عالماً
بالفرائض.

وأما الفصل الثاني:

وهو الكلام في كيفية فتواه^(١): فقد ذكر في الكتاب
جملة من الفروض والعهد بتصفحها شيئاً فشيئاً

العهد الأول:

لا يجوز للمفتي أن يفتي

بحكاية من غيره، بل

يفتي باجتهاده

قال رضي الله عنه: اعلم أنه لا يجوز للمفتي أن يفتي بحكاية عن غيره، بل يفتي باجتهاده؛ لأنه إنما يُسئل عما عنده فإن سئل الحكاية جاز، ولو جاز أن يفتي بالحكاية لساغ للعامي أن يفتي بما يجده في كتب الفقهاء، والإجماع يمنع من ذلك، ومتى لم يتقدم له الاجتهاد في المسألة وجب عليه الاجتهاد فيها، قبل الفتوى، فإن تقدم منه اجتهاد، وقول في المسألة وكان ذاكراً لطريقة القول ولطريقة الاجتهاد لم يجب تجديده الاجتهاد؛ لأنه

(١) اعلم: أنه لا يجوز للمفتي أن يفتي بالحكاية عن غيره، بل إنما يفتي باجتهاده؛ لأنه إنما يسأل عما عنده، ولا يسأل عن قول غيره، وإن سئل أن يحكي قول غيره - جاز له - حكايته، ولو جاز أن يفتي بالحكاية، جاز للعامي أن يفتي بما يجده في كتب الفقهاء، ومتى لم يتقدم من المفتي اجتهاد في المسألة وجب عليه الاجتهاد فيها قبل الفتوى؛ فإن تقدم منه اجتهاد وقول في المسألة، وكان ذاكراً لذلك القول وطريقة الاجتهاد لم يجب عليه تجديد الاجتهاد؛ لأنه كالمتجدد في الحال، وإن لم يذكر طريقة الاجتهاد فهو في حكم من لا اجتهاد له، فالواجب عليه تجديد الاجتهاد، وإذا لم يميز له أن يفتي ويؤخذ بفتواه، فأحرى أن لا يجوز أن يأخذ الإنسان بفتوى من مات؛ لأنه لا يدري أنه لو كان حياً لكان ذاكراً لطريقة الاجتهاد وراغباً بذلك القول، ويمكن أن يقال: إن الظاهر من ذلك القول أنه قول ذلك الفقيه إلى أن مات، وموته قد أزال عنه التكليف، ولا يمكن أن يقال: إنه يلزمه إعادة اجتهاد، فإذا أتى المجتهد باجتهاده ثم تغير اجتهاده لم يلزم تعريف المستفتي تغير اجتهاده؛ إذا كان قد عمل به، وإن لم يكن قد عمل به، فينبغي أن يعرفه إن تمكن منه. أبو الحسين: «المعتل»: (٢/ ٢٣٢، ٢٣٣).

كالجتهاد في الحال وإن لم يذكر طريقة الاجتهاد فهو في حكم من لا اجتهاد له، فالواجب تجديد الاجتهاد.

واعلم أنه يمكن أن يقال إن ذكر أنه قد أدى الاجتهاد حقه في الجملة فهو كافٍ في جواز الفتوى، كما يقول في متذكر النظر والعلم، وإن لم تعرف طريقته في تلك الحال.

وإذا لم يميز له أن يفتي

فيؤخذ بفتواه، فأحرى

ألا يجوز للعامي الأخذ

بفتوى من مات، لأن

لا يدرى أنه لو كان

حيّاً لكان ذاكرًا للطريقة

الاجتهاد.

قال رضي الله عنه: وإذا لم يميز له أن يفتي فيؤخذ بفتواه، فأحرى ألا يجوز للعامي الأخذ بفتوى من مات؛ لأنه لا يدرى أنه لو كان حيّاً لكان ذاكرًا للطريقة الاجتهاد، وراضياً بذلك القول واعتراض ذلك بأنه يمكن أن يقال إن الظاهر من ذلك القول أنه قول لذلك الفقيه وموته قد أزال عنه التكليف فلا يمكن أن يقال إنه يلزمه إعادة اجتهاد.

العهد الثانية: هل يجب تعريف العامي^(١)

بالحكم عند تغير الاجتهاد أم لا يجب؟

وإذا أنسى المجتهد

باجتهاده ثم تغير

اجتهاده لم يلزمه أن

يعرف المستفتي تغير

اجتهاده إذا كان

المستفتي قد عمل به.

قال رضي الله عنه: وإذا أفتى المجتهد باجتهاده ثم تغير اجتهاده لم يلزمه أن يعرف المستفتي تغير اجتهاده إذا كان المستفتي قد عمل به فإن لم يكن عمل به فينبغي أن يعرفه ذلك إن تمكن من ذلك؛ لأن العامي إنما

(١) جاء في الكاشف: وإذا رجع المجتهد عن اجتهاد كان قد قلده فيه غيره وجب عليه إيهان مقلده برجوعه حتى يرجع إن كان مؤخرًا للعمل بفتواه، أو كان العمل بها في المستقبل مما يتكرر كالصلاة، أو كان مما له حكم مستدام كالنكاح، وأما ما قد فعله وليس مما يتكرر ولا بما له حكم مستدام، بل قد نفذ فلا حكم لرجوعه فيه نحو أن يقلده في شيء من أعمال الحج، ثم يرجع المجتهد بعد أن قد أداه مقلده على اجتهاده الأول، فهذا الحكم برجوعه فيه فلا يجب الإيهان. فتأمل والله أعلم. ر: الكاشف لذوي العقول لابن لقمان (ص ٤٣٢).

يعمل بالاجتهاد الأول؛ لأنه قول المفتي، ومعلوم أنه ليس قولاً له في تلك الحال، ومتى قيل: أرايتم لو كان حكماً مستنداً ما كان يفتيه بأن لا طلاق مع الطلاق، فراجع امراته المطلقة ثلاثاً بلفظ واحد، ثم يغير اجتهاده.

قلنا: الأظهر أن هذه الفتوى بمنزلة الحكم فلا تتغير.

العهد الثالثة: في تعرف الوجه هل يلزم أم لا؟

وينبغي أن يبين للعامي الحكم في الحادثة دون الوجه، وقد خالف في ذلك الجعفران.

قال رضي الله عنه: وينبغي أن يبين للعامي الحكم في الحادثة دون الوجه، وقد خالف في ذلك الجعفران^(١)، وقوم من البغدادية^(٢)، وقالوا: بأنه ينبغي للعالم أن ينبه العامي على طريق الاستدلال وخلافهم محجوج بالإجماع.

العهد الرابعة: في التخيير^(٣):

قال رضي الله عنه: وإذا أفتاه بقول مجمع عليه لم يغيره في القبول بلا

(١) الجعفران هما: جعفر بن حرب (ت ٢٣٦هـ / ٨٥٠م) وجعفر بن ميثر (ت ٢٣٤هـ / ٨٤٨م).

(٢) أما البغدادية: فالمقصود بها مدرسة بغداد الزيدية المعتزلية وهم جماعة بشر بن المعتز الملاحلي.

العالم الأديب الشاعر المتكلم (ت ٢١٠هـ / ٨٢٥م).

(٣) وإذا أفتاه بقول مجمع عليه لم يغيره في القبول منه، وإن كان غتلفاً فيه خيره بين أن يقبل منه ومن غيره، لا شبهة في ذلك على قول من قال: (كل مجتهد مصيب) وعلى قول من قال: (إن الحق في واحد) أيضاً هكذا يجيء؛ لأنه ليس بأن يجب عليه الأخذ بقول واحد المقتين بغير حجة، أولى من الآخر، فإن كان هذا التخيير معلوماً من قصد المفتي لم يجب عليه أن يغيره لفظاً، بل يذكر قوله فقط، وليس كذلك الحكم؛ لأن الحاكم وضع لرفع الخصومات، فلو كان الخصم غيراً بين الدخول تحت حكمه وترك الدخول لم تنقطع الخصومة.

أبو الحسين «المعتد»: (٢/ ٩٣٣، ٩٣٤).

خلاف وإن كان مختلفاً فيه فقد ذكر أبو الحسين أنه ينبغي أن يخيره بين أن يقبل منه وبين أن يقبل من غيره، والأولى أنه ليس له ذلك؛ لأن العامي متى اختار الاستفتاء منه والأخذ بقوله، فالظاهر أنه إنما اختار ذلك؛ لأنه عنده أولى بالاستفتاء من غيره فظنه لصحة فتواه أقوى من ظنه لصحة فتوى غيره، فمتى خيره بين الأخذ بقوله وبين الأخذ بقول غيره فقد خيره بين العمل على الظن الأقوى، وبين العمل على الظن الأضعف، وذلك لا يجوز؛ لأن الإجماع منعقد على أنه لا يجوز العمل على الظن الأضعف مع الظن الأقوى، اللهم إلا أن يكون المفتي قد علم من حال المستفتي أنه قد استوى عنده حاله وحال غيره، فله أن يخيره متى علم أن فتوى ذلك الغير أحوط من فتواه في تلك الحادثة، وهذا منه رحمه الله إشارة إلى أنه متى كان قوله: هو الأحوط لم يكن له التخيير. قال: وليس يجب عليه التخيير أيضاً؛ لأنه لا وجه يقتضي وجوبه يبين ذلك أنه إذا استوى عنده القولان لم يجب عليه أن يخيره بينهما، بل له أن يفتيه بأيهما شاء على قول من يقول بالتخيير فثان لا يجب عليه أن يخيره بين قوله وبين ما هو عند دونه أولى، وعلى أن هذا إنما نهنا على قول من يقول: إن كل مجتهد مصيب، فأما على قول من يقول بأن الحق في واحد، فلا يصح، وقد ذكر أبو الحسين أن التخيير يجب على أصلهم أيضاً. قال: لأنه ليس بأن يجب عليه الأخذ بقول أحد المفتين بغير حجة أولى من الآخر، ولقائل أن يقول: إنه وإن كان ذلك كما ذكره فليس للعالم التخيير بين الحسن والقيح، وذكر أبو الحسين أنه إن كان هذا التخيير معلوماً من قصد المفتي لم يجب أن يخيره لفظاً، بل يذكر قوله فقط، وهذا مبني على جواز التخيير وفيه ما قلنا، فإنه لا يجوز في الصورة الأولى خاصة.

فقد ذكر أبو الحسين
أنه ينبغي أن يخيره بين
أن يقبل منه وبين أن
يقبل من غيره

ولقائل أن يقول: إنه
وإن كان ذلك كما
ذكره فليس للعالم
التخيير بين الحسن
والقيح

واعلم أن الفتوى في هذا الوجه بخلاف الحكم؛ لأن الحاكم إنما وضع لرفع الخصومات، فلو كان الخصم غيراً بين الدخول يجب حكمه وترك الدخول لم تقع الخصومة.

العهد الخامسة: في التخيير عند الاعتدال^(١):

وأما إذا اعتدل
القولان عند المقي،
فإن كان ممن يرى أنه
لا بد من ترجيح
أحدهما على الآخر

قال رضي الله عنه: وأما إذا اعتدل القولان عند المقي، فإن كان ممن يرى أنه لا بد من ترجيح أحدهما على الآخر، فعليه معاودة النظر حتى يرجع عنده أحدهما، وإن كان ممن يرى جواز الاعتدال في الأمارات وكان ممن يرى الإطراح لكلا الأمارتين عند اعتدالهما لم يكن له أن يفتي بواحد منهما، بل الواجب عليه الرجوع إلى ما سوى الأمارتين المعتدلتين من الطرائق الشرعية إن وجد ذلك، وإلا رجع إلى قضية العقل، وأفتى بحسب ما يؤديه نظره، واجتهاده إليه من ذلك.

واعلم أن رجوعه إلى قضية العقل لا بد من أن يقوي أحدهما من تحليل أو تحریم، فإذا لا اعتدال، وقد ذكرنا ذلك مبيناً في موضعه.

عدنا إلى كلامه رضي الله عنه وإن كان ممن يرى القول بالتخيير، فقد

(١) وإذا اعتدل القولان عند المقي فقد ذكر قاضي القضاة في الشرح أن له أن يفتي بأيهما شاء، وقال أيضاً: له أن يغير المستفتي بين القولين، والوجه أن يقال: (ينبغي أن يغير المقي أنه إنما يفتي بما يراه، والذي يراه هو التخيير على قول من قال بالتخيير في الأحكام، ووجه القول الآخر: هو أنه كما يجوز أن يعمل المقي بأي القولين شاء، كذلك يجوز له أن يفتي بأيهما شاء).

ذكر قاضي القضاة في (الشرح): أنه له أن يفتي بأيهما شاء، وذكر قولاً آخر وهو: أنه إنما يفتي بما يراه، والذي يراه هو التخيير، فينبغي أن يفتيه بلفظ التخيير ولا يفتيه بأحد الأمرين على القطع والثبات. والأول أولى، وذلك لأنه يجوز للمفتي أن يعمل بأي القولين شاء، فذلك له أن يفتي بأيهما شاء، ولا يجب عليه تخيير بينهما، ولقائل أن يقول: ولا سواء؛ لأنه هاهنا مؤد عن الله تعالى، فلم يجوز قصر الفتوى على أحد الشقتين وأشبه ذلك الكفارات الثلاث، فكما أنه رحمه الله يقول: يجب في حكمته عز وجل أن لا يقصر المكلف على واحد منها، بل يوجبها على التخيير، كذلك ما نحن فيه.

ولقائل أن يقول: ولا سواء؛ لأنه هاهنا مؤد عن الله تعالى، فلم يجوز قصر الفتوى على أحد الشقتين.

وأما الفصل الثالث

وهو الكلام في كيفية الأخذ بفتواه فله طرفان

أحدهما: الطريق إلى ما نذهب إليه ونراه من القول في الحادثة
ثانيهما: أنه هل ينسب إليه قولان متنافيان فيها أم لا؟

أحدهما: الطريق إلى ما نذهب إليه ونراه من القول في الحادثة.

ثانيهما: أنه هل ينسب إليه قولان متنافيان فيها أم لا؟

أما الطرف الأول: فقد ذكر في الكتاب فصلاً هذه الفاظه:

مذهب الإنسان هو اعتقاده، إذا كان صادراً عن دلالة أو أمانة أو شبهة أو تقليد

اعلم أن مذهب^(١) الإنسان هو اعتقاده، إذا كان صادراً عن دلالة أو أمانة أو شبهة أو تقليد، ولا يقال في العلم الضروري أنه مذهب ولا في

(١) اعلم: أن مذهب الإنسان هو اعتقاده، فمتى ظننا اعتقاد الإنسان أو عرفناه ضرورة أو بدليل جمل أو مفصل. قلنا: إنه مذهبه، ومتى نظن ذلك، ولم نعلمه لم نقل إنه مذهبه.

وقد يدل الإنسان على مذهبه في المسألة بوجوه: منها: أن يحكم في المسألة بعينها بحكم معين، ومنها: أن يأتي بلفظ عام يشمل تلك المسألة وغيرها، فيقول: الشفعة لكل جار، ومنها: أن يُعلم أنه لا فرق بين المسألتين، وينص على حكم أحدهما فيعلم أن حكم الأخرى عند ذلك الحكم نحو أن يقول: الشفعة لجار الدكان، فيعلم أن الشفعة عنده لجار الدار، إذ قد علمنا أنه لا يفرق بين الدار والدكان، ومنها: أن يعلن بعله توجد في عدة مسائل، فيُعلم أن مذهب شمول ذلك الحكم لتلك المسائل سواء قال بتخصيص العلة أو لم يقل.

أما إذا لم يقل بتخصيص العلة، وقال: النية واجبة في التيمم؛ لأنه طهارة من حدث، فقد اعتقد وجوب النية؛ لأجل هذه العلة، فإذا علم أن العلة شاملة علم شمول حكمها. فأما من يجوز تخصيص العلة، فإنه يجوز تخصيصها إذا دل على تخصيصها دلالة كالعموم، فكما أن كلام العالم العام يدل على مذهبه، فكذلك تعليقه.

ر: أبو الحسين البصري «المعتمد»: (٢/ ٨٦٥، ٨٦٦).

التبخت أنه مذهب، فمتى ظننا اعتقاد الإنسان على هذا الوجه أو عرفناه ضرورة أو بدليل مجمل أو مفصل. قلنا: إنه مذهبه، ومتى لم نظن ذلك ولم نعلمه لم نقل إنه مذهبه، وقد يدل الإنسان على مذهبه في المسألة بوجوه أربعة:

أحدها: أن يحكم في المسألة بعينها، يحكم معين.

أحدها: أن يحكم في المسألة بعينها، يحكم معين.

وثانيها: أن يأتي بلفظ عام، يشمل هذه المسألة وغيرها نحو أن يقول: الشفعة لكل جار.

وثالثها: أن يأتي بلفظ عام، يشمل هذه المسألة وغيرها نحو أن يقول: الشفعة لكل جار.

ورابعها: أن يعلم أنه لا فرق بين المسألتين، وينص على حكم أحدهما فنعلم أن حكم الأخرى عند ذلك الحكم نحو أن يقول الشفعة لجار الدكان، فنعلم أن الشفعة عنده لجار الدار.

ورابعها: أن يعلل الحكم بعلّة توجد في عدة مسائل، فنعلم أن مذهبه شمول ذلك الحكم لتلك المسائل سواء كان مذهبه تخصيص العلة أو خلافه، أما إذا لم يقل بتخصيص العلة، وقال: النية واجبة في التيمم؛ لأنها طهارة عن حدث، فقد اعتقد وجوب النية لأجل تلك العلة، فإذا علم أن العلة شاملة علم شمول حكمها، فأما من يجوز تخصيص العلة فإنه يجوز تخصيصها إذا دلت عليه دلالة كالعوم، فكما أن كلام العالم العام يدل على مذهبه، فكذلك تعليله إلا أن في هذا نظراً؛ لأن العموم صيغة كانت خبراً بقصده، فلزم أن يبين الخصوص لكيلا يوهم خلاف، والعلة ليست مناطاً للحكم بقصده أصلاً، فأما إذا نص العالم في مسألة على حكم،

ورابعها: أن يعلل الحكم بعلّة توجد في عدة مسائل، فنعلم أن مذهبه شمول ذلك الحكم لتلك المسائل سواء كان مذهبه تخصيص العلة أو خلافه، أما إذا لم يقل بتخصيص العلة، وقال: النية واجبة في التيمم؛ لأنها طهارة عن حدث، فقد اعتقد وجوب النية لأجل تلك العلة، فإذا علم أن العلة شاملة علم شمول حكمها، فأما من يجوز تخصيص العلة فإنه يجوز تخصيصها إذا دلت عليه دلالة كالعوم، فكما أن كلام العالم العام يدل على مذهبه، فكذلك تعليله إلا أن في هذا نظراً؛ لأن العموم صيغة كانت خبراً بقصده، فلزم أن يبين الخصوص لكيلا يوهم خلاف، والعلة ليست مناطاً للحكم بقصده أصلاً، فأما إذا نص العالم في مسألة على حكم،

وكانت المسألة تشبه مسألة أخرى، شبهاً يجوز أن يخفى على بعض المجتهدين، فإنه لا يجوز أن يقال: قوله في هذه المسألة هو قوله في تلك؛ لأنه قد لا تخطر المسألة الأخرى بباله مع أنه لم ينبه عليها بقوله، ومن الجائز لو خطرت بباله أن يكون قوله فيها غير ذلك القول.

وأما الطرف الثاني: وهو الكلام في أنه هل يجوز أن ينسب إلى المجتهد، قولان^(١) في مسألة واحدة، أو لا، نحو ما ينسب إلى الشافعي، فقد نص في كتبه على مسائل، لأن له فيها قولين:

أحدهما: أنه يجوز.

والثاني: أنه لا يجوز من غير رجوع ولا تاريخ، أو تخيير، فهذا ما لا يجوز عند الحنفية وأكثر المتكلمين على جوازه، واستدل في الكتاب على الأول بأن إثبات القولين في المسألة على هذا الوجه يؤدي إلى اعتقاد

(١) وليس للمجتهد أن يقول في المسألة قولان في حال واحدة في قول عامة الفقهاء، وقال ذلك الشافعي في مواضع، منها: قال في المسترسل من اللحية قولان: أحدهما: يجب غسله، والآخر لا يجب، فقبل عنه لعله تكافأ عنده الدليلان، فقال بهما على التخيير أو علم الحق في أحدهما لا بعينه، فقال ذلك لينظر فيهما فاخترمه الموت أو نبه أصحابه على طريق الاجتهاد، ولا يصح شيء من ذلك، فإن القولين لا يخلو إما أن يكونا صحيحين أو فاسدين أو أحدهما صحيح والآخر فاسد، فإن كانا فاسدين فالقول بهما حرام، وإن كانا صحيحين وهما ضدان، فكيف يجتمع ضدان، وإن كان أحدهما فاسداً لم يخل: إما أن يعلم نساد الفاسد أو لا يعلمه، فإن علمه فكيف يقول قولاً فاسداً أم كيف يلبس على الأمة بقول يحرم القول به، وإن اشبه عليه الصحيح بالفاسد لم يكن عالماً بحكم المسألة، ولا قول له فيها أصلاً، فكيف يكون له فيها قولان؟

قولهم: تكافأ عنده دليلان قد أبطلناه، ثم لو صح فحكمه التخيير وهو قول واحد.

هل يجوز أن ينسب إلى المجتهد، قولان^(١) في مسألة واحدة، أو لا؟

ويعتقد مع هذا
الاعتقاد أن هذا الفعل
حلال له على هذا
الشروط، وذلك حال،
وما أدى إلى الحال فهو
حال.

الضدين نحو أن يعتقد أن الفعل حرام عليه في وقت مخصوص، في مكان مخصوص، على وجه مخصوص، ويعتقد مع هذا الاعتقاد أن هذا الفعل حلال له على هذه الشروط، وذلك حال، وما أدى إلى الحال فهو حال، ولا يصح أن يقال: إنما نسبنا إليه؛ لأنه يقول بالتخير فيهما؛ لأن التخير في ذلك لا يصح لما قدمنا، من أنه يكون عملاً بأحدهما وهو الإباحة؛ ولأن ذلك لو صح لاقتضى أن يكون له في المسألة قول واحد، وهو التخير دون أن يقال له قولان؛ لأنه لا يصح أن يقال للأمة في الكفارات ثلاثة أقوال وهي: الإطعام، والعتق، والكسوة، وإنما يقال له قول واحد وهو التخير بين الكفارات الثلاث، وكذلك لا يصح أن يقال إنما نسبنا إليه؛ لأنه فسد عنده ما عدهما، ولا يدري أيهما أحق من غير أن يقويا عنده، أو يقال: أنهما قد قويا عنده، ولا يترجح له أحدهما على الآخر، وذلك؛ لأن من هذا حاله يكون شاكاً كما قدمنا، ومن يكون شاكاً في المسألة لا يجوز أن يقال أن له في المسألة قولاً، فضلاً عن أن يقال قولين، وإنما يصح أن ينسب القولان إلى العالم في وقتين، فيقال: أنه كان يقول بكذا، ثم صار يقول بكذا، فإذا نسبنا إليه وجهلنا التاريخ علمنا أن أحدهما متقدم، وأن الآخر متأخر في الجملة، وإن لم يعلم المتقدم والمتأخر على التعيين.

فإن قيل: ألستم قد تقولون: إن لأحد أئمتكم في المسألة قولين، وأقوالاً، فكيف تمنعون الشفعية من ذلك.

قلنا: إن المقصد بما نطلقه معلوم، وهو أن القولين والأقوال في وقت بعد وقت، وذلك مما لا ننكره إن عناه الشفعية.

لأن من هذا حال
يكون شاكاً كما
قدمنا، ومن يكون شاكاً
في المسألة لا يجوز أن
يقال أن له في المسألة
قولاً، فضلاً عن أن
يقال قولين.

(١) وأما القسم الثاني: وهو الكلام في المستفتي

فالكلام منه يقع في أربعة مواضع:

أحدها: في جواز شروط الاستفتاء.

وأما المستفتي فلا يخلو
إما أن يكون عالماً قد
بلغ رتبة الاجتهاد أو لم
يكن كذلك.

(١) وأما المستفتي: فلا يخلو إما أن يكون عالماً قد بلغ رتبة الاجتهاد، أو لم يكن كذلك، فإن كان الأول قد اجتهد في المسألة وأداه اجتهاده إلى حكم من الأحكام، فلا خلاف في امتناع اتباعه لغيره في خلاف ما أداه إليه اجتهاده، وإن لم يكن قد اجتهد فيها فقد اختلفوا في جواز اتباعه لغيره من المجتهدين فيما أدى إليه اجتهاده، وقد سبق الكلام فيه بجهة التفصيل، وما هو المختار. وإن لم يكن من أهل الاجتهاد فلا يخلو إما أن يكون عامياً صرفاً لم يحصل له شيء من العلوم التي يترقى بها إلى رتبة الاجتهاد، أو أنه قد ترقى عن رتبة العامة بتحصيل بعض العلوم المعتبرة في رتبة الاجتهاد، فإن كان الأول فقد اختلف في جواز اتباعه لقول المفتي، والصحيح: أن وظيفة اتباع قول المفتي على ما يأتي:

أما المفتي: فلا بد وأن يكون من أهل الاجتهاد، وإنما يكون كذلك بأن يكون عارفاً بالأدلة العقلية، كأدلة حدوث العالم، وأن له صانعاً، وأنه واحد متصف بما يجب له من صفات الكمال والجلال، منزّه من صفات النقص والخلل، وأنه أرسل محمداً ﷺ وأيده بالمعجزات الدالة على صدقه في رسالته وتبليغه للأحكام الشرعية، وأن يكون مع ذلك عارفاً بالأدلة السمعية وأنواعها، واختلاف مراتبها في جهات دلائلها، والناسخ والمنسوخ منها، والمعارضات، ووجهات الترجيح فيها، وكيفية استثمار الأحكام فيها على ما سبق تعريفه، وأن يكون عدلاً ثقة حتى يوثق به فيما يخبر عنه من الأحكام الشرعية، ويستحب له أن يكون فاضلاً للإرشاد، وهداية العامة إلى معرفة الأحكام الشرعية لا بجهة الرياء والسمعة، متصفاً بالسكينة والوقار، ليرغب المستمع في قبول ما يقول، كافأ نفسه عما في أيدي الناس، حذراً من التنفير عنه. وإن كان الثاني فقد تردد أيضاً فيه، والصحيح أن حكمه حكم العامي.

الأمدى: (الأحكام: ٢/ ٣٦٠).

لأن من هذا حاله
يكون شاكاً كما
قدمنا، ومن يكون شاكاً
في المسألة لا يجوز أن
يقال له في المسألة
قولاً، فضلاً عن أن
يقال قولين

والثاني: في فرض المستفتي وبيان ما كلف.

والثالث: في من يجوز له الأخذ بالفتوى ومن لا يجوز له.

والرابع: في ما يجوز الأخذ بالفتوى فيه وما لا يجوز ذلك فيه.

أما الموضع الأول: فاعلم أن شرط جواز الاستفتاء وجهان:

شروط جواز الاستفتاء
أن يغلب على ظنه أن
الذي يفتيه من أهل
الاجتهاد والوجه
الثاني: أن يغلب على
ظنه ورعه وخوف
وإخلاصه بما يرى من
سمات البر والدين
ولا شبهة في أنه ليس
له أن يستفتي من يظنه
غير علم ولا مثلهن.

أحدهما: أن يغلب على ظنه أن الذي يفتيه من أهل الاجتهاد بما يراه من انتصابه للفتيا، وأخذ الناس عنه من غير منازعة في ذلك ممن يعتد بقدحه في حال ذلك المأخوذ عنه.

والوجه الثاني: أن يغلب في ظنه ورعه وخوفه وإخلاصه بما يرى من سمات البر والدين، ولا شبهة في أنه ليس له أن يستفتي من يظنه غير عالم، ولا متدين، بل لا يجوز له أن يستفتي من يظنه غير عالم، ولا متدين، بل لا يجوز له أن يستفتي كل من يرى ممن لا يظنه عالماً ولا متديناً؛ لأن ظنه لصحة فتواه لا يحصل متى لم يظنه من أهل العلم، والدين ولا يجوز له العمل على فتواه إلا مع غلبة ظنه لذلك، وذهب قوم من أهل العلم إلى أن له أن يقبل قول المفتي من غير نظر في حاله، والذي يدل على ما قلناه أنه يمكن العامي التحري والاحتياط، والوصول إلى غالب الظن في علم المفتي ودينه بما قدمنا من الأمارات، فلا يجوز له العدول عن ذلك، كما لا يجوز للعالم الذي يمكنه الاجتهاد في الأدلة أن يعدل عنه.

فصل: ويلحق به الكلام في فتوى القانس:

قال أبو القاسم: يجوز، وقال أبو علي، وأبو هاشم: لا يجوز جرياً على أصولهم في الأخبار.

وقال القاضي: يجوز قبول خبره دون فتواه، ووجه الفرق أن لمحاشيه عن الكذب يقوى الظن لمحاشيه عن الكذب يقوى الظن لصدقه وخطئه في الأدلة القطعية، يقوى الظن لخطئه فيما هو أخفى من ذلك، وهو الأمانة، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُرْكُوا﴾ إلى الذين ظلموا ﴿﴾ (هود: ١١٣)، يعضد ذلك.

وقال القاضي: يجوز قبول خبره دون فتواه، ووجه الفرق أن لمحاشيه عن الكذب يقوى الظن لمحاشيه عن الكذب يقوى الظن لصدقه وخطئه في الأدلة القطعية، يقوى الظن لخطئه فيما هو أخفى من ذلك، وهو الأمانة، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُرْكُوا﴾ إلى الذين ظلموا ﴿﴾ (هود: ١١٣)، يعضد ذلك.

وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في فرض المستفتي وبيان ما كلف^(١):

فاعلم أنه لا يخلو إما أن يتفق المفتون في الحادثة أم لا؟

(١) اعلم: أن الناس اختلفوا في ذلك، فقالت طائفة: كلف المجتهد في الفروع إصابة دليل قاطع،

وأن يعمل بحسب الأمانة لا بحسب الدلالة، وليس على أعيان الفروع صواب.

وقال آخرون: ليس كل أقاويلهم صواباً، واختلف من قال: (كل أقاويلهم صواب)، فقال بعضهم: في المسألة شبه مطلوب، وقالوا: لو نص الله تعالى في المسألة لنص عليه، ونفى الباقون هذا الشبه. وقالوا: ليس مطلوب المجتهد إلا الظن للأمانة ليعمل على حسب ظنه، ونحن نبين أنه يلزم المجتهد أن يجتهد لظن أقوى الأمانات، أو لظن تعارض الأمانات، ولا يجوز له في تلك الحال أن يعمل على ضعف الأمانات في نفسه، فالدلالة على أنه يلزمه الاجتهاد لظن الأمانة الأقوى، أو يظن تعارض الأمانات هي أن المجتهد طالب باجتهاده الظفر بدليل أو بأمانة فليس يجوز أن يكون عليه الظفر بدليل؛ لأن من يقول: على الفروع أدلة لا يخلو إما أن يعني بذلك أن أعيان الفروع تتناولها أدلة، وإما أن يعني به أن الأمانات وإن تناولت الفروع، فالأدلة دالة على وجوب العمل على تلك الأمانات، فإن عني الثاني، فهو قولنا، وإن عني الأول فهو فاسد؛ لأن أكثر الفروع ليس عليها نصوص قرآن ولا أخبار متواترة، ولا إجماع.

ر: أبو الحسين البصري (المعتمد: ٩٥٢/٢ - ٩٥٣).

فإن اتفقوا فلا خلاف، أنه يجب التسليم والقبول، وإن اختلفوا فلا
يخلو إما أن يتفاوت حالهم في زيادة الفضل في العلم والورع أم لا؟
فإن تفاوت حالهم فقد اختلف العلماء في أنه هل على العامي كلفة
وراء ذلك أم لا؟

فمنهم من قال: إنه لا
اجتهاد عليه في
أعلمهم وأدبهم،
ونصره أبو الحسين،
ومنهم من قال: إن
عليه الاجتهاد في
البحث عن ذلك

فمنهم من قال: إنه لا اجتهاد عليه في أعلمهم وأدبهم، ونصره أبو
الحسين، ومنهم من قال: إن عليه الاجتهاد في البحث عن ذلك، واستدل
على ذلك في الكتاب بأن ذلك طريق لقوة ظنه، وهو ممكن له فجرى قوة
ظن المجتهد في المسائل.

واحتج أبو الحسين للأول بأن العلماء في كل عصر لا ينكرون على
العامة ترك النظر في أحوال العلماء، واعترض ذلك رضي الله عنه بأنه لا
يجب على العلماء البحث عن اختيار العامي في الفتوى فلاناً على فلان،
ومتى لم يبحث لم يجب أن يظهر لهم حاله، فلم يلزم الإنكار في ترك
الاجتهاد إن تركه، ومتى لزمه الاجتهاد في تعرف أمر مفتيه، فله ثلاث
حالات:

الحالة الأولى: أن يظهر له تساويهما في العلم ويكون أحدهما أشد
ورعاً، ففي هذه الحالة يأخذ بفتوى الأورع؛ لأن لشدة ورعه تأثيراً في قوة
ظنه لصحة فتواه.

ويكون أحدهما أشد
ورعاً، ففي هذه الحالة
يأخذ بفتوى الأورع؛
لأن لشدة ورعه تأثيراً
في قوة ظنه لصحة
فتواه

الحالة الثانية: أن يستويا عنده في الدين والورع، ويكون أحدهما

أعلم من الآخر، وقد اختلفوا، فمنهم من أجراهما مجرى واحداً، ومنهم من قال له الأخذ بفتوى الأنقص علماً، وإن كان الأخذ بفتوى الأعم أولى.

وقد اختلفوا، فمنهم من أجراهما مجرى واحداً، ومنهم من قال له الأخذ بفتوى الأنقص علماً، وإن كان الأخذ بفتوى الأعم أولى

قال رضي الله عنه: وهذا لا يصح؛ لأن تكليف العامي أن يتبع في هذا الباب غالب الظن كتكليف العالم، ولأن شك أن الظن الحاصل عند قول العالم أقوى؛ لأنه متى كان أعلم كان أعرف بحكم الحادثة، وبوجوه الاجتهاد فتكون فتواه أقرب إلى الصحة، ولا يجوز له أن يعدل عن الظن الأقوى إلى الظن الأضعف، فيعمل عليه كما لا يجوز له أن يعدل عن الدلالة إلى الأماراة.

أن يكون أحدهما أعلم والثاني أشد ورعاً، فقد يحتمل أن يقال إنهما سواء، والأولى أن يقال أن الواجب عليه هو الأخذ بفتوى الأعم لزيادته فيما يعين على الاجتهاد، والوقوف على الصواب، ومثل هذا النظر لا يخفى على العوام؛ لأنه كتدبير الدنيا، فلم يسقط عنهم عدنا إلى أصل القسمة وإن استوت أحوال المفتين^(١) عند العامي في العلم

الحالة الثالثة: أن يكون أحدهما أعلم والثاني أشد ورعاً، فقد يحتمل أن يقال إنهما سواء، والأولى أن يقال أن الواجب عليه هو الأخذ بفتوى الأعم لزيادته فيما يعين على الاجتهاد، والوقوف على الصواب، ومثل هذا النظر لا يخفى على العوام؛ لأنه كتدبير الدنيا، فلم يسقط عنهم عدنا إلى أصل القسمة وإن استوت أحوال المفتين^(١) عند العامي في العلم

(١) ذكر أبو القاسم البخاري في عيون المسائل أربعة أقوال، ولم يبين أيها يختار المستفتي، فكانه توقف.

أحدهما: أن يأخذ بالأول، والآخران: يأخذ بالأخف، والثالث: أنه تحييز، والرابع: أنه يأخذ بأيهما شاء في حقوق الله تعالى، وفي حقوق العباد يرجع إلى القاضي.

وذكر قاضي القضاة: أن المفتين متى تساوا لم يكن له الأخذ بالأخف من الأقوال طلباً للتخفيف، وكان شيخنا رحمه الله يلزم إلى أن للعامي أن يختار أي العلماء شاء فيجعله =

والدين على بعد ذلك، فقد اختلف أهل العلم في أنه هل يجوز أن يكون
غيراً في أقاويلهم أم لا؟

ف عند جماعة من العلماء أنه يكون غيراً في أقاويلهم، وذلك هو قول
الحاكم، وذكر أبو القاسم البلخي في (عيون المسائل) أربعة أقوال ولم يبين
أيها يختار فكانه يتوقف.

أحدها: أنه يأخذ بالأثقل.

والثاني: أنه يأخذ بالأخف إلا في حق العباد.

والثالث: أنه يتخير.

والرابع: أنه غير في حقوق الله تعالى، وفي حقوق العباد يرجع إلى
القاضي، وذكر القاضي عبد الجبار بن أحمد أن المفتين متى تساوا لم يكن
له الأخذ بالأخف من الأقاويل طلباً للتخفيف.

قال رضي الله عنه: والصحيح عندنا في ذلك أن للعامي أن يختار
أيهم شاء، ويجعله معتمداً لفتواه فيأخذ بأقواله ما كان شديداً وما كان

مفزعاً له في الفتوى، ويأخذ برخصه وتشديده، فإذا اعتمد واحداً في الفتوى لم يعدل إلى
غيره؛ إلا أن يكون قوله أحوط، فإنه يجوز له العمل بفتوى غيره فيما قوله فيه أحوط، وهذا
الذي نختاره، إلا في رجوعه إلى الأحوط إذا كان قولاً لغير إمامه، فإننا لا نجيز له الرجوع إليه
على الإطلاق؛ إلا أن يتفق قول إمامه وقول العالم الآخر في كون الفتوى عن قبيل واحد كان
يكونا جميعاً من قبيل الحسن، ويقول أحدهما فعلة أولى مثلاً، ويقول الآخر: هو مباح، فإن
فتوى الناذب أولى.

ر: عبد الله بن حمزة «صفوة الاختيار»: (٣٨٢، ٣٨٣).

ف عند جماعة من العلماء
أنه يكون غيراً في
أقاويلهم، وذلك هو
قول الحاكم، وذكر أبو
القاسم البلخي في
(عيون المسائل) أربعة
أقوال ولم يبين أيها
يختار فكانه يتوقف.

رخصة، ومتى اختاره لم يكن له الأخذ بفتوى غيره إلا أن يكون أحوط
من فتواه، فله أن يأخذ بالأحوط، ووجه ذلك أنه متى استوت عنده
أحوالهم لم يكن بعضهم أولى من بعض، بأن يختاره للاستفتاء فكان خيراً
في اختيار أيهم شاء، وليس لقائل أن يقول متى استوت أحوالهم فهو شاك
غير ظان، والعمل على الشك المطلق لا يجوز فيجب أن لا يرجع إلى
واحد منهم كما قلتم في العالم إذا اعتدلت عنده الأمارات، وذلك لأن بين
الموضعين فرقاً، فإن العامي متى استوت عنده أحوال المفتين فليس بشاك
في الأقاويل في حكم الحادثة؛ لأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد، فتعتدل عنده
الأمارات، ولا قلنا بتخييره بين أقاويلهم في تلك الحادثة، فيكون شاكاً
في الأقاويل، وإنما هو شاك في تفاضل المفتين، أو عالم أو ظان لفقد
تفاضلهم مع علمه أو ظنه لاشتراكهم في العلم والدين، فإذا علم
اشتراكهم وتساويهم في الوجه الذي لأجله يجوز استفتاءهم، فقد علم
تساويهم في جواز الاستفتاء من أيهم شاء بخلاف العالم إذا اعتدلت عنده
الأمارات، فإنه لم يعلم اشتراك الأمارتين في الوجه الذي لأجله يجوز
العمل بأيهما شاء؛ لأنه إنما يجوز له العمل على الأمانة متى غلب على
ظنه أنها أقوى مما يعارضها من الأمارات فمتى لم تقو عنده بعض
الأمارات على بعض لم يحصل في واحد منها شرط جواز العمل عليها
فوجب اطراح الجميع.

وبعد فقد بينا أن التخيير بين القولين لا يصح متى كان أحدهما

بمخلاف العالم إذا
اعتدلت عنده
الأمارات، فإنه لم يعلم
اشتراك الأمارتين في
الوجه الذي لأجله
يجوز العمل بأيهما شاء.

وقد بينا أن التخيير بين
القولين لا يصح متى
كان أحدهما حظراً،
والآخر إباحة

حظراً، والآخر إباحتاً، وإن ذلك يكون عملاً بالإباحتة دون الحظر، وليس كذلك في مسألتنا، فإن التخيير هاهنا ممكن لأنه تخيير بين واجبين؛ لأنه يجب على العامي أن يرجع في أحكام الحوادث إلى من يفتيه من العلماء فمتى استوت أحوالهم عنده، كان غيراً في اختيار أيهم شاء للرجوع إلى أقواله، وفتاويه كما يقول في المخير في الصلاة في زوايا المسجد لاستوائهما عنده في الطهارة فإنه متى صلى في أيها فقد أدى ما وجب عليه وكذلك القول في المستفتي فبان الفرق بين الموضعين.

والأحسم عندنا أن يقال: إن العمل في هذه الصورة على قول واحد منهم في العزيمة والرخصة هو الذي لا يمكن غيره إذ هو أقصد المسالك عنده فلو لم يعمل عليه لأدى إلى سقوط تكليفه في الحادثة رأساً، فإذا كان كذلك فإن عمله قد استند إلى هذا الدليل، فلا يكون عملاً على مطلق الشك كما قاله السائل، بيان ذلك أنه لا يخلو إما أن يسلك هذا المسلك، وإما أن يأخذ بالرخص، وإما أن يأخذ بالعزائم، ولا يجوز أن يأخذ بالرخص؛ لأنه يكون اتباعاً للهوى محضاً، فلم يجز، ولا يقال: إنه يأخذ بالعزائم، فإن ذلك لا يستمر في الحوادث، بل فيها ما يكون التشديد كمن يجد الماء المطهر عند بعض المفتين دون بعض فإنه يتكافأ هاهنا القولان بتطهره وتيممه، ومتى قيل: فإن طريقة العامي أقوى من طريقة المفتي، إذا قد عمل عن دلالة والمفتي إنما يقول: ويعمل عن أمانة.

والأحسم عندنا أن يقال: إن العمل في هذه الصورة على قول واحد منهم في العزيمة والرخصة هو الذي لا يمكن غيره إذ هو أقصد المسالك عنده

قلنا: إن العمل في الصورتين معاً يستند إلى دليل إذ الواجب على المجتهد العمل على الأمانة الأقوى، ومستند ذلك دليل قطعي، فإن قال: فهلا سوغتم له التخيير بين الأمارتين لمثله.

قلنا: إن له مندوحة بالرجوع إلى حكم العقل، وليس ذلك للعامي بالإجماع على أننا لا نجوز التخيير، وفيه حسم مادة السؤال.


عدنا إلى تنمة كلامه رضي الله عنه قال: وإنما قلنا: بأنه متى اختار أحدهم للاستفتاء منه والرجوع إلى أقواله لم يجز له الأخذ بفتوى غيره؛ إلا إذا كان أحوط؛ لأننا لو جوزنا له ذلك لكننا قد جعلناه خيراً في الأحكام، فمتى أفتاه أحدهما بالخطر، والآخر بالإباحة كان له أن يختار الإباحة، وقد بينا أن ذلك ليس بتخيير، وإنما هو أخذ بالإباحة دون الخطر، وذلك ترجيح للإباحة على الخطر، مع أنه أرجح منها من حيث هو أحوط، وذلك لا يجوز؛ لأنه ترجيح للانقاص على الأرجح، وعكس هذه القضية هو الواجب، فأما إذا كانت فتوى غيره أحوط فله الأخذ بالحيطه؛ لأن العالم الذي هو المفتي لو عمل باجتهاد غيره؛ لأنه أحوط لكان ذلك جائزاً، بل هو الأولى وكذلك يجب أن يكون حال المستفتي؛ لأنه ليس أعلى حالاً من المفتي في ذلك وقد اعترض ذلك إمامنا المنصور بالله عليه السلام قال: وهذا هو الذي لمختاره إلا في رجوعه إلى الأحوط إذا كان قولاً لغير إمامه؛ فإننا لا نجيز له الرجوع إليه على الإطلاق، إلا أن يتفق قول إمامه وقول ذلك العالم الآخر في كون الفتوى من قبيل واحد،

إن العمل في
الصورتين معاً يستند
إلى دليل إذ الواجب
على المجتهد العمل
على الأمانة الأقوى،
ومستند ذلك دليل
قطعي.

لأننا لو جوزنا له ذلك
لكننا قد جعلناه خيراً
في الأحكام، فمتى
أفتاه أحدهما بالخطر،
والآخر بالإباحة كان
له أن يختار.

كان يكونا جميعاً من قبيل الحسن، ويقول أحدهما فعلة أولى مثلاً.

ويقول الآخر: هو مباح، فإن فتوى الناذب أولى، فإن قال أحدهما: إن العمل مندوب، وقال الآخر: هو واجب عمل بقول إمامه، ولا يكون الوجوب في حقه أحوط؛ لأنه إذا اعتقد وجوبه اعتقد قبح تركه، فيكون مقدماً على ما لا يأمن كونه قبيحاً، والإقدام على مثل ذلك قبيح، وهو مع تركه راجع إلى أصل يؤمنه الخطأ وهو العمل على قول من وجب عليه اتباعه.

واعلم: أن ما ذكره  ظاهر لو كان غرض شيخه رضي الله عنه ما يرجع إلى الاعتقاد، فأما متى كان غرضه مجرد الفعل فلا وهو أيضاً بين في الإباحة، والندب؛ لأنه ليس له أن يعتقد كون الفعل مندوباً، وعند من تقلده أنه مباح.

فإن قيل: ليس يقلد إمامه في الاعتقاد للندب والإباحة، بل إنما يعمل فقط.

قلنا: وكذلك في الوجوب فقد وقفاً موقفاً واحداً، وتحصيل الكلام في الأحوط أنه إما أن يرجع به إلى الأشد والأشد، وإما أن يرجع به إلى الوجوب والإسقاط، أو التقيح والإباحة، فإن رجع به إلى الأول، فإن كان من باب المعاملات كان ذلك أحوط في حقه، إذ ليس تسليم الحق وضمانه، ولا اعتقاد، وإن كان من باب العبادات لم يجز العمل على

ويقول الآخر: هو
مباح، فإذن فتوى
الناذب أولى، فإن قال
أحدهما: إن العمل
مندوب، وقال الآخر:
هو واجب عمل بقول
إمامه، ولا يكون
الوجوب في حقه
أحوط.

لأننا لو جوزنا له ذلك
لكننا قد جعلناه غيراً
في الأحكام، فمتى
افتاء أحدهما بالخطأ،
والآخر بالإباحة كان
له أن يختار.

وتحصيل الكلام في
الأحوط أنه إما أن
يرجع به إلى الأشد
والأشد، وإما أن
يرجع به إلى الوجوب
والإسقاط، أو التقيح
والإباحة.

بخالفة إمامه، ولا يكون ذلك أحوط في حقه كالعدول عن التيمم إلى
الغسل بالماء البارد الذي ليس بطاهر عند إمامه، أو العدول إلى التيمم عن
الوضوء بالماء الفاتر، الذي هو عند إمامه مطهر، وعند غيره غير مطهر،
وذلك لأنه في أحد الحالتين قد اغتسل بماء ليس بطاهر، وفي أحدهما قد
ترك استعمال ما هو طاهر، مطهر فلم ينفك عن حظر، فإذا لا حيطة في
هذه الجنبه.

وأما القسمان الآخران فإنه أيضاً متى كان من باب المعاملات أمكنه
العمل بالأحوط من دون اعتقاد كان يفتي بلزوم غرام وحق، فيخرج من
عهدة ذلك بالتسليم، ولا شك أن إمامه لا يحظر ذلك أو يترك حقاً له
عند إمامه وغيره يحظره ولا يجعله حقاً له، ولا شك أن إمامه أيضاً لا
يوجب عليه أخذ حقه ومتى كان ذلك من باب العبادات فإنه إن تقابل
فيه حظر وجوب أو حظر وندب فلا حيطة كصوم أيام التشريق، وإن
كان في باب الندب، والوجوب أمكنه الحيطة، بأن يقبضه بنية مشروطة،
فهذه طريقة القول في ذلك.

ولا يكون ذلك أحوط
في حقه كالعدول عن
التيمم إلى الغسل بالماء
البارد الذي ليس بطاهر
عند إمامه، أو العدول
إلى التيمم عن الوضوء
بالماء الفاتر، الذي هو
عند إمامه مطهر، وعند
غيره غير مطهر.

وأما الموضع الثالث
وهو الكلام فيمن يجوز له الأخذ
بالتقوى^(١)، ومن لا يجوز له

فاعلم أن من يجوز له ذلك هو العامي القاصر عن درجة الاجتهاد،
وهذه الجملة تتضمن فصلين:

الذي يجوز له الأخذ
بالتقوى هو العامي
القاصر عن درجة
الاجتهاد.

أحدهما: أن العامي يسوغ له العمل على التقليد.
والثاني: أن المجتهد ليس له تقليد مجتهد آخر.

أما الفصل الأول: فاعلم أن الظاهر من قول الفقهاء بأسرهم وجل

(١) الكلام فيمن يجوز له الأخذ بالتقوى ومن لا يجوز... وربما أطلق القول في ذلك إطلاقاً يعين
أنه يجوز التقليد في مسائل الفروع الشرعية العملية التي لا تستند إلى ذلك العمل كما
سنوضحه، وما احتج به أبو علي أنه لو جاز التقليد في القطعيات من الفروع واستوت حال
المجتهدين عند المقلد. وقلنا: أنه غير في تقليد من شاء منهم كان في ذلك التخيير بين الحق
والباطل وبين ما يجوز وما لا يجوز.

قوله: واستدل على القول الأول بإجماع الأمة هذا الاستدلال يبطل به قول أبو علي
والجعفرين، ومن معهم، وتحقيق الدلالة أن المعلوم من إجماع الصحابة قولاً وفعلاً وتقريراً
تصويب تقليد العامة في تقليد العلماء في مسائل الفروع، وكذلك إجماع التابعين، فإنه ظاهر
فيما بينهم رجوع العوام إلى العلماء والقبول منهم، من كان يفي، ومنهم من يأمر بالاستفتاء،
ومنهم المقرر لذلك والمصوب له، وما ذكرنا من كون ذلك ظهر عن الصحابة والتابعين أظهر
من أن يحتاج إلى دليل، وما يحتاج به القياس لقبول الفتوى على قبول ما حكم به الحاكم،
وقبول الحكم وفقاً، فأما أبو علي فقد فرق بأن العامي لا يأمن الخطأ على المفتي، فيما الحق
فيه واحد، وفي مسائل الاجتهاد أن المقلد لا يأمن تقصير المجتهد.

الدراوي: «شرح الجوهرة»: (لوحه: ٢٧٥).

التكلمين جواز تقليد العامي^(١) للعالم في مسائل فروع الشرع.

فأما أبو علي فإنه ربما فرق بين الاجتهاديات وبين ما الحق فيه واحد، وبما أطلق القول في ذلك إطلاقاً، وقد ذهب جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر وجماعة من البغداديين إلى المنع، من ذلك وقالوا: الواجب على العامي أن يعرف حكم الحادثة ويحرم عليه التقليد، وإنما يرجع إلى المفتي لتنبهه على طريق الاستدلال، واستدل على القول الأول بإجماع الأمة قبل حدوث المخالف، فإن الصحابة ومن بعدهم كانوا يفتون العامة في غامض الفقه، ولا يعرفونهم أدلة ذلك، ولا يتبهونهم على

قال الجعفران، وجماعة من البغداديين:...
الواجب على العامي أن يعرف حكم الحادثة ويحرم عليه التقليد، وإنما يرجع إلى المفتي لتنبهه على طريق الاستدلال.

(١) يجوز للعامي أن يأخذ بقول المفتي ويقلده في مسائل فروع الشرع عند جميع الفقهاء، وجل التكلمين، وحتى شيخنا رحمه الله تعالى عن الشيخ أبي علي أنه فصل القول في ذلك، فقال: يجوز تقليده في المسائل الاجتهادية دون المسائل التي الحق فيها واحد؛ لأنه لا يأمن خطأ العالم فيها، فيكون قد عمل على الخطأ، فذلك لا يجوز، وذهب الجعفران من متكلمي البغدادية إلى أنه لا يجوز للعامي تقليد العالم في ذلك، ولا الرجوع إليه إلا ليدله على طريقة الاجتهاد ليعمل باجتهاد نفسه، وقد تقدم الكلام على بطلان هذه المقالة بما فيه كفاية. والدليل على صحة إجماع الأمة على وجوب رجوع العامي إلى العالم في الفتوى من غير تفصيل منهم بينما الحق فيه واحد، وبين غيره من المسائل، فلا يجوز لمن بعدهم الفصل بغير دلالة، وما ذكره أبو علي من تجويز خطأ العالم فيما الحق فيه واحد، لا يكون مانعاً من جواز تقليده؛ لأنه لا يقلد إلا من وثق بعلمه وورعه وجودة تمييزه، بحيث يصلح للفتوى، فيعلم والحال هذه أنه لا يكون أثقب نظراً من العالم وأهدى إلى طريقة الصواب، فيكون ظنه لتقليده أغلب، فيجب عليه الرجوع إلى التقليد؛ لأنه لا يكون عنده أولى، وظنه لصحة قول العالم أقوى، اللهم إلا أن يقدر أنه ظفر بطريق توصله إلى العلم فيما الحق فيه واحد، فإنه يجب عليه العمل على مقتضاها، ولا يجوز له التقليد.

ر: عبد الله بن حمزة «صفحة الاختيار»: (ص ٣٧٨، ٣٧٩).

عللها، ويلزمونهم بسؤالهم إياهم، ولا ينكرون عليهم اقتصارهم على مجرد أقاويلهم، فأما أبو علي فقد فرق بين الاجتهاديات وما الحق فيه واحد بأن العامي لا يأمن الخطأ على المفتي فيما الحق فيه واحد، فلم يجوز له تقليده في ذلك بخلاف المسائل الاجتهادية، قال رضي الله عنه: وهذا الفرق لا يصح لما قدمناه من الإجماع على جواز تقليد العامي للعلماء في الفروع من غير فصل، منهم بين مسائل الاجتهاد، وبين ما الحق فيه واحد، وبعد فإن العامي أيضاً لا يأمن تقصير المجتهد في اجتهاد فيفتي بالخطأ ولا يأمن أن لا ينصح به فيعتمد الفتوى بما ليس عنده بحق، فكذلك فيما الحق فيه واحد؛ لأنه إنما كلف العمل على ظنه.

وبعد فأكثر من قال إن الحق واحد من باب الاجتهاد سوغ للعامي التقليد، وإن كان لا يأمن كون من قلده مخطئاً لما كان العامي لا يتمكن من الوصول إلى العلم وكذلك ما نحن فيه.

واعلم أن ما ذكره رحمه الله لا يتناول الأعمال التي من حقها أن تتصل بالاعتقاد، بل إنما يتناول الأعمال المحضة دون ما يترتب على الاعتقاد كاحكام الموالات والمعاداة في الدين فإنه معزل عن هذا المنهاج.

وأما الفصل الثاني: وهو أنه لا يسوغ لبعض المجتهدين تقليد^(١) آخر

(١) المختار: عند أكثر العلماء أنه لا يجوز له أي للمجتهد تقليد غيره من العلماء في شيء من الأحكام الشرعية مع تمكنه من الاجتهاد؛ لأنه إنما يكلف بظنه ولا شك أن المجتهد يجد الطريق إلى الظن فليس له العمل بغير ظنه، وهو ظن من يقلده، ولو كان ذلك في بعض

وأما أبو علي فقد فرق بين الاجتهاديات وما الحق فيه واحد بأن العامي لا يأمن الخطأ على المفتي فيما الحق فيه واحد، فلم يجوز له تقليده في ذلك بخلاف المسائل الاجتهادية، قال رضي الله عنه: وهذا الفرق لا يصح لما قدمناه من الإجماع على جواز تقليد العامي للعلماء في الفروع من غير فصل، منهم بين مسائل الاجتهاد، وبين ما الحق فيه واحد، وبعد فإن العامي أيضاً لا يأمن تقصير المجتهد في اجتهاد فيفتي بالخطأ ولا يأمن أن لا ينصح به فيعتمد الفتوى بما ليس عنده بحق، فكذلك فيما الحق فيه واحد؛ لأنه إنما كلف العمل على ظنه.

وبعد فأكثر من قال إن الحق واحد من باب الاجتهاد سوغ للعامي التقليد، وإن كان لا يأمن كون من قلده مخطئاً لما كان العامي لا يتمكن من الوصول إلى العلم وكذلك ما نحن فيه.

واعلم أن ما ذكره رحمه الله لا يتناول الأعمال التي من حقها أن تتصل بالاعتقاد، بل إنما يتناول الأعمال المحضة دون ما يترتب على الاعتقاد كاحكام الموالات والمعاداة في الدين فإنه معزل عن هذا المنهاج.

وأما الفصل الثاني: وهو أنه لا يسوغ لبعض المجتهدين تقليد^(١) آخر

(١) المختار: عند أكثر العلماء أنه لا يجوز له أي للمجتهد تقليد غيره من العلماء في شيء من الأحكام الشرعية مع تمكنه من الاجتهاد؛ لأنه إنما يكلف بظنه ولا شك أن المجتهد يجد الطريق إلى الظن فليس له العمل بغير ظنه، وهو ظن من يقلده، ولو كان ذلك في بعض

فقد في ذلك، فالحكيم عن أبي علي أنه يجوز له أن يأخذ بقول الواحد من الصحابة وإن كان في الصحابة من يخالفه، فإن حصل لقول بعضهم ترجيح أخذ به وإن عدمه كان خيراً.

فالحكيم عن أبي علي أنه يجوز له أن يأخذ بقول الواحد من الصحابة وإن كان في الصحابة من يخالفه.

وذكر قاضي القضاة أن الأولى أن يجتهد المجتهد، ويعمل على اجتهاده، وإن خالف الصحابي، وحكى عن محمد بن الحسن أنه جعل الأصول أربعة، ذكر منها إجماع الصحابة واختلافها، فجعل الاختلاف من الأصول، وهذا يقتضي جواز الأخذ بالقول المختلف فيه، وذكر

وذكر قاضي القضاة أن الأولى أن يجتهد المجتهد، ويعمل على اجتهاده، وإن خالف الصحابي.

المائل على القول بتجوز الاجتهاد، ولو كان ذلك الغير أعلم منه، ومنهم من ذهب إلى جواز تقليد الأعم، ولو كان الأعم منه صحابياً أيضاً، ومنهم من قال: يجوز تقليد الصحابي ولو لم يكن أعلم، والحجة لنا ما مر آنفاً، ولا يجوز له التقليد أيضاً فيما يخصه، ومنهم من قال: يجوز فيما يخصه دون ما ينفي به.

نعم: هذا الخلاف إنما هو قبل أن يجتهد في الحكم وأما بعده، فإنه يحرم عليه أن يقلد بعد أن قد اجتهد اتفاقاً بين العلماء، وإذا تعارضت على المجتهد الأمارات في حكم رجوع إلى الترجيح بينهما فيعمل بما ظهر له فيها من أي وجوه الترجيح الآتية، فإن لم يظهر له رجحان، فقد اختلف العلماء في ذلك فقليل أي قال أبو علي وأبو هاشم: إن المجتهد يغير حيث لم يكن له أن يعمل بأيهما شاء، وقال ابن أبيان: بل يجب عليه أن يقلد أعلم منه في جميع العلوم، أو في ذلك الفن التي تلك الحادثة فيه، يعني أنه إذا روى أحد المتعارضين، أعلم ممن روى الآخر فإنه يعدل إلى رواية الأعم؛ لأن العلوم على اختلافها تزكي الفطن العقلية، فكثر الناس علماً أنبيهم عقلاً، وأجودهم ضبطاً لما يروى، وقيل: والقاتل أبو طالب عليه السلام، وأكثر النقاء، بل إذا لم يظهر له مرجح، فإنه يجب عليه أن يطرفهما؛ لأنهما صار بالتعارض كأنهما لم يوجد، وحيث لم يرجع إلى غيرهما من أدلة الشرع إن وجد ولا رجوع إلى حكم العقل فيعمل بمقتضاه في ذلك الحكم، ورجع هذا القول الإمام المهدي عليه السلام.

ابن لقمان: «الكاشف»: (ص ٤٢٠، ٤٢١).

الشافعي في رسالته القديمة جواز تقليد الصحابة، ورجح قول الأئمة منهم، ومنع أكثر الفقهاء والمجتهدين من ذلك، واختلفوا في جواز تقليد العالم من هو أعلم منه من الصحابة وغيرهم، فجوز ذلك محمد بن الحسن، وعن أبي حنيفة روايتان:

أحدهما: جوازه، والأخرى المنع منه.

وأجاز ابن سريج تقليد العالم من هو أعلم منه؛ إذا تعذر عليه وجه الاجتهاد، وأكثر الفقهاء يمنعون من تقليد العالم من هو أعلم منه وهو مذهب القاضي، وأبي الحسين البصري، ووجه ذلك أن اجتهاد المجتهد وعمله بحسب اجتهاده متعبد به؛ لأنه بذلك يكون مطيعاً لله؛ لأن الله سبحانه ما نصب الأمانة إلا وقد أراد من المجتهد أن يجتهد فيها وليس بعض المجتهدين بذلك أولى من بعض، وليس يجوز إثبات بدل لهذا المراد المتعبد به إلا لدلالة عقلية، أو سمعية، ولا دليل يدل على ذلك فوجب نفيه.

ذكر الشافعي في رسالته القديمة جواز تقليد الصحابة، ورجح قول الأئمة منهم، ومنع أكثر الفقهاء والمجتهدين من ذلك، واختلفوا في جواز تقليد العالم من هو أعلم منه من الصحابة وغيرهم.

وأجاز ابن سريج تقليد العالم من هو أعلم منه؛ إذا تعذر عليه وجه الاجتهاد.

وأما الموضوع الرابع؛ وهو الكلام فيما يجوز الأخذ فيه بالفتوى وما لا يجوز^(١)؛

فاعلم أن الذي يجوز الأخذ فيه بالفتوى هو ما كان من باب
الفقهاء، مما طريقه الاجتهاد أو مما طريقه القطع مما يخفى على العامي،
وجه دلالة الدليل عليه ويكون تكليفه فيه متناً لعمل مجرد، والذي لا
يسوغ له التقليد فيه ما خرج عن ذلك من أصول الدين، وسائر ما طريقه
العلم اليقين، وذلك هو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين، وذهب قوم من
أصحاب الشافعي إلى أن للعامي أن يقلد في ذلك ولم يختلفوا في أنه
ليس له أن يقلد في أصول الشريعة كوجوب الصلاة وأعداد
ركعاتها، والذي يدل عليه أن المقلد لا يأمن خطأ من قلده والإقدام على
ذلك قبيح كالإقدام على الأخبار عما لا يؤمن الكذب معها، وقد
ذم الله المقلدين وعابهم بالتقليد في كتابه المبين، فقال وهو أصدق
القاتلين: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ
آبَاءَنَا أُولَئِكَ كَانُوا أَبَاؤَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠]، وفارق
مسائل الاعتقاد ما يكون من باب الاجتهاد؛ لأن مبنائها العمل على
الظن، وذلك مقرر عقلاً وسمعاً، وعلى أن من يمنع من ذلك في أصول

(١) كل علم شرعي ليس عليه دلالة قاطعة، واحترزنا بقولنا: شرعي عن الأحكام الفعلية، فإنه
لا مجال للاجتهاد فيها، واحترزنا بقولنا: ليس عليه دلالة قطعية عن وجوب الصلاة والزكاة،
ونحوهما، فإن الاجتهاد لا يدخل ذلك، فإذا نزلت بالمجتهد حادثة مما يكون طريقه الاجتهاد،
فالواجب عليه أن لا يحكم فيها بأول نظرة، بل لابد من البحث، فيجب عليه طلب الحكم
من الأدلة، فهي نوعان: منظوم ومعقول، فيبدأ أولاً بأدلة المنظوم من النصوص والظواهر،
فإن وجدها لم يتجاوزها، وإن لم يجدها بحث عن المفهومات من الألفاظ لأنها تلوهما، وإن لم
يجدها بحث عن الأقسام والتفصيلات، فإن لم يجدها في هذه الأدلة انتقل إلى المعقول،
وهو القياس.

ر: الدوايري وشرح جوهرة الوصول: (٢/ لوحة ٢٦٤).

وذهب قوم من
أصحاب الشافعي إلى
أن للعامي أن يقلد في
ذلك ولم يختلفوا في أنه
ليس له أن يقلد في
أصول الشريعة
كوجوب الصلاة
وأعداد ركعاتها.

الشرعية، ويميزه في أبواب التوحيد والعدل مناقض؛ فإن أصول الشريعة لا تعلم إلا بعد العلم بما بعده من أصولها، وهي علوم التوحيد والعدل واستيفاء ذلك، والرد على القائلين به، موضعه في أصول الدين، وهذا حين أتينا على الفراغ من الكتاب ونحن نحمد الله على ما أولانا من فواضل امتنانه، ونبوح بالثناء عليه لما أسداه من خصائص إحسانه، ونرغب إلى وجوده الذي لا تغيض بحاره، ولا تضيق أغراضه، في أن ينفعنا بالعلم، ويرخي علينا أدران الحلم، ويجدوننا على محابه من الأعمال، ويذودنا بلطفه عن مراتع الوحوم، والوبال، ونعوذ برحمته التي لا تقلع شأبيها، ولا ترفع أماضيبها من أن يجعلنا من المأخوذين على غره والمفتونين، عن واضح المحجة فيصفر وطابنا، ويغيب طلابنا، ونبوء مجرمان ما لديه من شريف الرغائب ونفيس المطالب.

اللهم فارحم فاقتنا، وأنعش كيوتنا، وأغفر حوتنا، وسيرنا إلى طاعتك سيراً جميلاً، حتى لا تنحوبنا فيه ريث المتبطي، ولا أناة المتلي، حتى نلقاك بوجوه مسفرة ضاحكة مستبشرة، آمين يا رب العالمين، وصل على رسولك الأمين، وعلى آله الثر الأكرمين، وسلم عليه وعليهم أجمعين سلاماً دائماً في العالمين ومتصلاً إلى يوم الدين، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

تم الكتاب بحمد الله العزيز الوهاب
والحمد لله حمداً كثيراً
دائماً أبداً

فإن أصول الشريعة لا تعلم إلا بعد العلم بما بعده من أصولها، وهي علوم التوحيد والعدل واستيفاء ذلك، والرد على القائلين به، موضعه في أصول الدين.

الفهارس العامة

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: الأحاديث النبوية.

ثالثاً: الأشعار.

رابعاً: فهرس الأعلام المترجم لهم.

خامساً: فهرس الموضوعات.

أولاً: القرآن الكريم

الآية	رقمها	الصفحة
البقرة:		
إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً	٢٨٢	٤٦٨
إِلَّا أَنْ يَغْفِرَ	٢٣٧	٤٦٨
أَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ	١٩٧	٣٧١
إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً	٢٤٧	١٦٥
ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ	١٨٧	٢١٣
جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا	١٤٣	٣٧١
فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا	٢٨٢	٤٦٥
فَلَا تَجِدْ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تُنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ	٢٣٠	٤٦٨
فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ	١٨٤	١٦٦
كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ	١٨٠	٢١٧
لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ	١٣٦	١٣٥
مَا نُنَسِخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا	١٠٦	٢٢٩
مَا نُنَسِخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا	١٠٦	١٩٧، ٢٠٢
نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا	١٠٦	٢٠٢
وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ	١٧٠	٥٩١
وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ	٤٣	١١٦

رقمها	الصفحة	الآية
٢٢٧	١٣٥	وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ
١٦٦	٤٥٨	وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ
١٤٣	٣٤٩	وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا
٢٢	١٨٩	وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ
٢٢١	١٤٠	وَلَا يَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ
٢٧٦	١٨٧	وَلَا تَيْمُمُوا الْخَيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ
٢١	١١٥، ٦١	يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ
١٨٥	٢٠٢	يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ
٢٨٢	٣١١	أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا
		آل عمران:
٩٣	٥٣٢	كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ
		النساء:
١٤	١٢٤	وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
٢٩	١٢٠	إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ
٩٢	١٢٠	فَتُخْرَجَ رَقَبَةٌ مُؤْمِنَةٌ
٩٢	٨٣	فَذِيَّةٌ مُسْلِمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتُخْرَجَ رَقَبَةٌ مُؤْمِنَةٌ
٩٢	١٢٠	فَصِيَّامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ
٤٣	١٨٩	فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا
٢٤	١٤٢	وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَُمْ
٣٤	١٨٢	وَاضْرِبُوهُنَّ
٩٢	١٤٤	فَصِيَّامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ
٢٣	٣٠٧	وَأَنْ تُجَمِعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ

رقمها	الصفحة	الآية
١٦٧	١٥٣	وَلَا تَكُنُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً
١١٥	٣٤٨	وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ
١١٥	٣٩٢، ٣٧٥، ٣٧٢	وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ
٤٨	١٨٥	وَيَغْيِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ
المائدة:		
٥٥	١٢٦	إِنَّا وَلِيُّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا
٨٩	٨٣	فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ
١	١٨٥	إِلَّا مَا يُنْفَى عَلَيْكُمْ
٩٥	١٢٠	لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ
٢	٧٩	وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا
٥٥	١٠٩	وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ
٣٨	١٠٨	وَالسَّارِقَ وَالسَّارِقَةَ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا
٣٨	٩٥	وَالسَّارِقَ وَالسَّارِقَةَ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا
٥	١٤٠	وَالْمُحْصَنَاتِ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ
٦	١٨٢	وَأَنْسَحُوا بِرءُوسِكُمْ
٤٨	٣٣٨	وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ يَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ
٨٩	٤٦٨	وَلَكِنْ يُؤَاخِذْكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْإِيمَانَ
٩٥	١٢١	يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ
الأنعام:		
٧٢	٦٥	أَقِيمُوا الصَّلَاةَ
٩	٣٣٨	أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ افْتَدُوا
١٤١	١٦٢	وَأَكَلُوا حَتَّى يَسْكُنُوا دِيَارَهُمْ
١٤٦	١٣٢	وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ شَحْوَهُمَا

رقمها الصفحة

الآية

الأعراف:

٢٦٢	١٥٥	وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا
٣٧٥	١٤٢	وَلَا تَتَّبِعِ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ
٤٣١	٨٥	وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا
١١٥	٢٧	يَأْتِيهِ آدَمُ لَا يَفْتِنُكُمُ الشَّيْطَانُ

الأنفال:

٢١٨، ٢٠٢	٦٦	الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ
٢١٨	٦٥	إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ
٢٦٥	٦١	وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ
٣٧٥	١١٩	اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ

التوبة:

١٨٩	٦	إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ
٢٦٥	١٢٢	فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ
٦٦	١٠٣	وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ
٢٣٢	٨٤	وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ

يونس:

٢٢٩	١٥	مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبْدُلَهُ مِنْ بَلَاءٍ نَفْسِي
-----	----	--

هود:

٢٧٠	١١٣	وَلَا تُرْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسْكُمُ النَّارُ
٥٧٧	١١٣	وَلَا تُرْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا

يوسف:

١٨٥، ٦١، ٦٠، ٥٥	٨٢	وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ
-----------------	----	------------------------

رقبها الصفحة

الآية

المعجم:

١١٩ ٥٩

إِلَّا أَنْ لُوطٍ إِذْ لَمَسْهُمُ أَجْمَعِينَ

١٣٣ ٦٠، ٥٩

إِلَّا أَنْ لُوطٍ إِذْ لَمَسْهُمُ أَجْمَعِينَ

الفعل:

١٤٩ ٨٩

بَيْنَا بِكُلِّ شَيْءٍ

٦٠ ١١٢

فَإِذَا هِيَ اللَّهُ يَبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ

٢٣١ ٤٤

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ يُبَيِّنُ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ

الإسراء:

٩٢ ٧٨

أَتِمِ الصَّلَاةَ لِلذِّكْرِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ

٥١٦، ٥١٥ ٢٣

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ

الكهف:

١٦٥ ٤٩

وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا

مريم:

٥٥ ٤

اسْتَمَلَ الرَّأْسُ

الأنبياء:

٦٠ ١٨

بَلْ تَقُولُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ

١١٣ ٧٨

وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ

الحج:

٤٥٨ ١٥

فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ

٣٤٦ ٧٨

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ

المؤمنون:

٣٠٧ ٥

وَالَّذِينَ هُمْ يُقْرَوْنَهُمْ خَافَتُونَ

الرقم	الصفحة	الآية	النور:
١٨٩	٤	فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً	
٧٨	٦٣	فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ	
		الْفعل:	
١٤٩، ١٢٤	٢٣	وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ	
		القصص:	
٢١٢	٢٧	إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نَمُنَّكَ إِحْدَى ابْنَتِي	
		الأحزاب:	
٦٥	٤٣	هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ	
١٤٥	٣٥	وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ	
		الصافات:	
٢٠١	١٠٢	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَفَعَلْتُمْ مَا تَدْعُونَ	
		ص:	
١١٣	٢٢، ٢١	وَقُلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ	
		غافر:	
١١٢	٤٦	أَذْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ	
		فصلت:	
٥٩	١١	ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ	
		الأحقاف:	
١٤٩	٢٥	لَنُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ	
٥٥	٣١	يَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ	

الآية	رقمها	الصفحة
محمد:		
فَإِذَا جَاءَ أَشْرَاطُهَا	١٨	٤٥٩
الحجرات:		
إِنْ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ	٤٢	١٣٢
الذاريات:		
وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ	٥٦	١٥٠
النجم:		
وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ	٤، ٣	٢٢٩
القمر:		
وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ	٥٠	٧٤
الحديد:		
بِالْأَنفَالِ يَكْفُرُ الْكُفْرَانِ	٢٩	٥٥
المجادلة:		
وَيَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ	١٨	٢٥١
الحشر:		
لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ الثَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ	٢٠	١١٢
فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ	٢	٤٣١
كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ	٧	٤٦٤
المتحنة:		
لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ	٦	٣٢٤
الجمعة:		
فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ	١٠	٧٩
فَاسْمِعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ	٩	٤٦٧

الصفحة	رقمها	الآية	المناقشون:
١٢٦	٨	يَقُولُونَ لَيْسَ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ	الطلاق:
١٣٥	١	فَطَلَّوْهُمْ لِعِذَّتْهُمْ	
١٨٩	٦	وَإِنْ كُنْ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ	المدثر:
١١٦	٤٣، ٤٢	مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ	الفجر:
٥٥	٢٢	وَجَاءَ رُبُّكَ	العصر:
١١١	٣-١	وَالْعَصْرِ، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي	

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية

حرف الألف

- إذا اختلف الجنسان فبيعوا ٤٦٨
- إذا استيقظ أحدكم عن نومه ٢٨٩
- إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم ١٥٦
- أرأيت لو تمضمض بماء ٤٦٦
- أرأيت لو تمضمضت ٤٢٠
- أرأيت لو كان على أبيك دين ٤١٩
- أصحابي كالنجوم ٣٥٧
- الأعمال بالنيات ١٨٦
- أنقض بالكتاب والسنة ٤١٩
- ألا لا يقتل مؤمن بكافر ١٣٦
- ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد ١٣٧
- إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون عنه دينكم ٢٧٠
- إنما الريا في النسبة ٢٧٧
- إنها ليست بنجس ١٠٩
- أنها ليست بنجس إنها ١٦٥
- إنها من الطوائف عيكم والطوائف ٤٤٣
- إنني تارك فيكم ما إن تمسكتم به ٣٤٧
- إنما امرأة زوجت نفسها بغير إذن وليها ٢٧٩
- إنقص إذا جف ٤٦٦

حرف الباء

- م تحكم ٤١٨
البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ١٥٦

حرف القاء

- تمر طيبة، وماء طهور ٤٦٥

حرف الغاء

- خذوا عني مناسككم ٣٢٨، ٣٢٥
الخراج بالضمان ١٣٨

حرف الراء

- رفع عن أمي الخطأ والنسيان ١٨٦

حرف الزاء

- زملوهم بدمائهم ١٢٤

حرف السين

- سوا بهم سنة أهل الكتاب ٢٦٦، ١٤٢

حرف الشين

- الشهر هكذا وهكذا وأمسك ١٦٨

حرف الصاد

- صلوا كما رأيتموني أصلي ٣٢٥، ١٦٩

حرف الطاء

- الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ٥٢٤
الطواف صلاة ٢١١

حرف العين

- عليكم بالسراد الأعظم ٣٧١

حرف الفاء

- فإن شربها الرابعة فاقتلوه ٢٣٢
فقلت له العينان سمعاً وطاعة ٦٠
في الإبل السائمة زكاة ١٤٤

- في الإبل زكاة ١٤٤
 في سائمة الغنم زكاة ١٨٩
 في كل أربعين من الغنم شاة ٢٠٧

حرف القاف

- القاتل لا يرث ١٤١، ١٤٣، ٤٦٧

حرف الكاف

- كنت قد نهيتكم عن إدخال لحوم الأصاحي ٧٩
 كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزوروها ٧٩، ٢١٧
 كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزوروها ٢٢٨
 كنت نهيتكم لأجل الدافة ٤٦٤

حرف اللام

- لا تبيعوا الطعام بالطعام ٤٣٦
 لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ١٨٣
 لا وصية لوارث ١٤٣، ٢١٧، ٢٢٩
 لا يقضي القاضي وهو غضبان ٤٦٧
 لعن الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد ٤٦٦
 لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم ١٨٥
 للفارس سهمان ٤٦٨
 اللهم صل على آل أبي أاسم ٦٦

حرف الميم

- ما هذه الصلاة ١٥٢
 المدينة طيبة تخرج منها خشبها ٣٦٢
 مرة فليراجعها ١٢٤
 من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو رد ١٠١
 من اعتق شقاً له في عبد ٥١٧
 من بدل دينه فاقتلوه ١٥٦

- ١٨٨ من رعى في صلاته فليتوضأ
١٧١ من قرن حجاً إلى عمرة
١٤٠ من نام عن صلاة

حرف الواو

- ١٤٢ ولا تنكح المرأة على عمتها
١٣٧ ولا ذو عهد في عهده
١٣٦ ولا ذو عهد في عهده

ثالثاً: فهرس الأشعار

- ٥٣ عليك مثل الذي صلت فاغتمضى عيناً
٥٥ واسهل من عوفٍ حولاً كثيرة
٥٥ والبكرات سرهن الصائمة
٦١ متى تعقد قريئتنا بحيل
٦٠ فعاجروا فائثوا بالذي أنت أهله
٧٨ امرئك أماً فنعصيتني فاصحبت
٥٤ خيل صيامٍ وأخرى غير صائمة

رابعاً: فهرس الأعلام

- إبراهيم بن ميار النظام..... ١٧٩، ٢٦٠، ٣٤٨، ٤١١، ٤٢٧، ٤٢٨
 ابن المسيب، سعيد ٢٧٦، ٣٦٤
 ابن جريو الطبري، محمد بن جريو ٣٦٩
 ابن سريج، أبو العباس أحمد بن سريج ٢٣٧، ٤٥٣، ٥٩٠
 ابن سيرين، محمد بن سيرين ٣٦٤
 ابن عليه، إسماعيل بن عليه ٤٧٨، ٥٣١، ٥٣٩
 ابن عمر، عبد الله بن عمر بن الخطاب ١٥١، ١٥٦، ٣٦٤
 الأبهري، محمد بن صالح التميمي ٣٦١
 أبو إبراهيم إسحاق بن عياش ٣٥٥
 أبو الحسن التميمي ٣٨٧
 أبو الحسن الكرخي ٩٠، ١٢٧، ١٤٦، ١٨٣، ١٨٤، ٢١٠، ٢١٤، ٢٧٨، ٣٠٩، ٣٢٧، ٣٥٤،
 ٤٠٨، ٤١٠، ٤٢٧، ٤٨١، ٤٨٤، ٤٩٥، ٥١٠، ٥١٧
 أبو الحسين البصري ٦٣، ٦٤، ٧٦، ٨٤، ١٠٠، ١٢٧، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٦، ١٧٧، ١٨١،
 ١٨٤، ١٩٩، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٣،
 ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣٩، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٦٤،
 ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨١، ٢٨٦، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٣،
 ٢٩٤، ٣٠٥، ٣١٢، ٣١٤، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٧، ٣٥٨، ٣٦٧، ٣٧٩،
 ٣٨٢، ٣٨٧، ٣٩٤، ٣٩٨، ٤١٥، ٤٢٤، ٤٢٧، ٤٢٩، ٤٤٤، ٤٤٥،
 ٤٥٣، ٤٧٥، ٤٧٨، ٤٨٢، ٤٨٤، ٤٩٠، ٤٩٤، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤،
 ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١٣، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٩، ٥٢٥،
 ٥٥٤، ٥٦٨، ٥٧٨، ٥٩٠

- أبو الحسين البصري ٢٨٣، ٤٩٦
 أبو الحسين الحياطي ٣٧٥، ٣٧٠
 أبو الطيب المتني ٥٤
 أبو العباس، محمد بن يزيد المبرد ٥٧
 أبو القاسم البستي ١٩٦، ٥٤٠
 أبو القاسم البلخي ٧٦
 أبو الهذيل العلاف ١٧٩، ٢٦١، ٤٣١، ٥٤٠
 أبو بكر الأصم، عبد الرحمن بن كيسان ٥٣٢، ٥٣٩
 أبو بكر الدقاق، محمد بن بن محمد البغدادي ١٦٩
 أبو بكر الصديق، عبد الله بن أبي قحافة ١٤٢
 أبو حامد المروزي ٥٣٤
 أبو حنيفة ٥٩٠
 أبو داود الأصبهاني ٤١٢
 أبو داود الظاهري ٢٠١
 أبو رشيد النيسابوري ٢٣٢، ٢٦٩، ٣٣٩، ٣٥٨، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٧، ٤٢٤
 أبو زيد اللبوسي ٤٧٢
 أبو سعيد الخدري ٢٧٥
 أبو سلمة بن الأسود بن يزيد ٣٦٥
 أبو عبد الله الجرجاني ٥٤٠
 أبو عبد الله الجرجاني ٢٩٣
 أبو عبيدة، معمر بن المتني ٥٧
 أبو عثمان، عمرو بن بحر الجاحظ ٢٤٧، ٢٥٠
 أبو علي الجبائي ٨٢، ١٥٣، ١٧٧، ١٧٩، ٢٠٣، ٢٢١، ٢٦٩، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٧، ٣٥٤
 ٣٥٩، ٣٩٢، ٤٢٤، ٤٣١، ٤٤٥، ٥٣٥، ٥٤٠، ٥٧٧، ٥٨٨، ٥٨٧

- أبو محمد الحسن الرصاص ٤٣
 أبو مسلم الأصفهاني ١٩٧
 أبو موسى الأشعري ٤١٨، ٢٧٥
 أبو هاشم الجبائي ٨٢، ١٧٧، ١٩٥، ١٩٦، ٢٠٣، ٢٢١، ٢٦٩، ٣٥٤، ٣٨٢، ٣٨٣، ٤٢٤
 ٥٧٧، ٥٤٠، ٥٣٥، ٤٤٥، ٤٢٧
 أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم ٣٦٣
 أسامة بن زيد بن حارثة ٢٧٧
 الأعشى. ميمون بن قيس ٥٣
 الإمام المولود بالله أحمد بن الحسين الهاروني ٤٤٣
 أنس بن مالك ٣٦٣، ٣٦٥
 بشر بن المعتمر الهلالي ٤١١
 بشر بن عياض المريسي ٥٣٩، ٥٣١، ٥١٨، ٤٤٢
 بلال بن رباح ٣٠١، ٢٦٦
 جابر بن عبد الله ٣٧٤
 جعفر بن أحمد بن عبد السلام، القاضي شمس الدين ٨٧
 جعفر بن مبشر ٥٨٧، ٣٧٥
 الحاكم، المحسن بن كرامة الجشمي ٥٨٠، ٥٥٤، ٣٧٨، ٣١٢، ٣١١، ٢٨١، ٢٧٦
 حذيفة بن اليمان ٣٥٣
 الحسن بن علي بن الحسن، الناصر الأطروش ٣٩١
 حمل بن مالك ٢٦٦
 ربيعة بن عبد الرحمن ٢٧٩
 سفيان بن سحنان ٥٤٠
 سليمان بن أبي موسى ٥٣٤، ٢٧٩
 سهيل بن أبي صالح ٢٧٩، ٢٧٨
 الصيرفي، محمد بن عبد الله البغدادي ٣٨٨

الضحاك بن قيس	٢٦٧
ضرار بن عمرو	٣٢١
عائشة بنت أبي بكر	٣٦٥، ٣١٥، ٣٠٤، ٢٧٩، ٢٢٤
عبد الجبار بن أحمد، قاضي القضاة	٥٨٠، ٢٨٦، ٢٧٦، ٢٧٤، ٨٧، ٦٣
عبد الرحمن بن عوف	٢٨٤، ٢٦٦
عبد الله بن عباس	٤٢١، ٣٦٤، ٣٠٩، ٣٠٤، ٢٨٩، ٢٨٨، ٢٧٨، ٢٧٧، ١٥٦، ١٣٠
عبد الله بن مسعود	٤٢٢، ٤٢١، ٤١٩، ٣٦٥
عبد الملك بن جريج	٢٧٩
عيد الله بن الحسن العنبري	٥٤٣
عيد بن عمرو السلماني	٤٢٢، ٣٠٩
عكرمة (مولى ابن عباس)	٢٧٨
علقمة بن قيس	٣٦٥
علي بن الحسين (الشريف المرتضى)	١٧٥
عمار بن ياسر	٣٥٢
عمر بن الخطاب	٢٨٨، ٢٦٦
عمرو بن العاص	٤٣٠
عمرو بن حريث	٢٨٤
عمرو بن حزم بن زيد الأنصاري	٢٩٥، ٢٦٧، ٢٣٨
عمرو بن كلثوم التغلبي	٦١
عيسى بن أبان	٣١٠، ٢٨٨، ٢٨٦، ٢٧٦، ٢٧٢، ٢٣٦، ١٨٤، ١٥٣، ١٤١
فاطمة بنت قيس	٢٩٠، ٢٨٩، ٢٣٥، ٢٣١، ١٤٣
مؤيس بن عمران	٥٣٢، ٣٨٠
مالك بن أنس	٤٨٩، ٣٦١، ٣٢٧، ٢٧٩، ٢١١
محمد بن الحسن الشيباني	٥٩٠

محمد بن الحسن الشيباني.....	٥٨٩، ٥٣٤، ٤٢٤، ٣٥٦، ٣١١
محمد بن شجاع الثلجي.....	٤٤٤
محمد بن مسلم الزهري.....	٢٧٩
محمد بن مسلمة.....	٢٧٥
محمود بن الملاحمي.....	٢٤٥
معاذ بن جبل.....	٤٣٠، ٤٢٤، ٤١٨، ٢٣٨
معقل بن يسار.....	٢٧٢
المغيرة بن شعبة.....	٥٥٦، ٢٧٥، ٢٦٦
المقداد بن عمرو.....	٢٦٧
ميمونة الهلالية.....	٤٤٦
وابصة بن معبد.....	٢٧٢
واصل بن عطاء.....	٣٦٩

خامساً فهرس الموضوعات

- ٥..... مقدمة في التحقيق
- ٥..... أولاً: الحالة السياسية في اليمن في القرن السابع الهجري:
- ٩..... الرصاص في قلب الحدث:
- ١٤..... ثانياً: الحياة العلمية في اليمن في القرن السابع الهجري
- ١٦..... ثالثاً: التعريف بالمؤلف:
- ١٧..... أولاً: اسمه:
- ١٨..... ثانياً: مؤلفاته:
- رابعاً: مكانة «جوهرة الأصول وتذكرة الفحول» في مسيرة حركة التأليف الأصولية
- ٢٠..... باليمن:
- ٢٤..... خامساً: وصف النسخ المعتمدة في التحقيق:
- ٢٦..... سادساً: عملي في تحقيق هذا النص:
- ٣٣..... نماذج من النسخ الخطية
- ٤١..... المقدمات:
- ٤٤..... فصل: اعلم أنه لا بد لمن أراد الإطلاع على مسائل الخلاف:
- ٤٥..... المقدمة الأولى: في حد أصول الفقه:
- ٤٨..... المقدمة الثانية في معرفة أقسام أصول الفقه، وكميتها،
- ٤٩..... المقدمة الثالثة: في ترتيب بعض هذه الأقسام على بعض
- ٥١..... المقدمة الرابعة: في حد الخطاب وقسمته
- ٥١..... أما الموضع الأول: فاعلم أن الكلام ينقسم إلى قسمين مهمل ومستعمل.

- ٥٦..... وأما الموضع الثاني في حصر أقسام المجاز
- ٥٧..... وأما الموضع الثالث: فيما به يفصل بين الحقيقة والمجاز
- ٥٨..... أما الموضع الرابع: وهو في ورود المجاز في اللغة والقرآن
- ٦٠..... المقدمة الخامسة: في كيفية حمل الخطاب على الحقيقة والمجاز
- ٦١..... أما الموضع الأول: فاعلم أن القرينة في اللغة ما يناف به الحيل لإمساك الحيوان
- ٦٢..... وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في كيفية حمل الخطاب مجرداً، أو مقروناً
- ٦٤..... أما الموضوع الأول: فالذي يدل على ذلك أن اللفظ مقدور
- ٦٥..... وأما الموضع الثاني: فالذي يدل على وجوب حمل اللفظ على كلي محتمليه
- ٦٦..... المقدمة السادسة: في شروط الاستدلال بخطاب الله تعالى على مراده
- ٧١..... الكلام في الأوامر والنواهي وهو يشتمل على أربعة فصول
- ٧١..... أحدها: الكلام في لفظ الأمر وَحْدَهُ، ولماذا يكون أمراً
- ٧١..... وثانيها: الكلام في فائدته باعتبار موضعه لغة وشرعاً
- ٧١..... وثالثها: الكلام في حكمه إذا ورد مطلقاً أو مؤقتاً
- ٧١..... ورابعها: الكلام في وروده مقيداً بالصفة ومشروطاً ومكرراً، ومعطوفاً
- ٧٣..... الكلام في الأوامر والنواهي وهو يشتمل على أربعة فصول
- ٧٣..... أما الفصل الأول: ففيه ثلاث مسائل
- ٧٧..... وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في فائدته باعتبار وضعه لغة، وشرعاً
- ٧٨..... أما الفصل الأول: ففيه مسألتان
- ٧٩..... وجه القول الأول:
- ٧٩..... وجه القول الثاني:
- ٨١..... فصل:
- ٨٢..... المسألة الثانية: في التخيير في الأمر:
- ٨٤..... وأما الموضع الثاني: وهو في ثمرته فهي الأجزاء
- ٨٥..... وأما الموضع الثاني: فالذي يدل عليه أن من يخالف في ذلك
- ٨٦..... وأما الفصل الثالث: وهو الكلام في حكمه متى ورد مطلقاً ومؤقتاً

- ٨٦ أما الموضوع الأول:
- ٩٠ وأما الموضوع الثاني: وهو في وروده مؤقتاً، فاعلم أن الأمر متى ورد بالتوقيت
- ٩١ والكلام من هذه الجملة يقع في ثلاثة مواضع.
- ٩١ أما الموضوع الأول: فالذي يدل على أن الوجوب يتعلق بالوقت كله.
- ٩٢ أما الموضوع الثاني: وهو في إبطال قول كل واحد من المخالفين على انفراد.
- ٩٣ أما الموضوع الثالث: في العزم فاعلم أن من يختار كونه بدلاً.
- ٩٤ أما الفصل الرابع: فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع:
- ٩٤ أما الموضوع الأول: فقد اختلفوا فمتهم من قال إنه يقتضي التكرار.
- ٩٥ وأما الموضوع الثاني: وهو في الأمر متى تكرر من غير حرف عطف.
- ٩٦ وأما الموضوع الثالث: في الأمر متى ورد معطوفاً.
- ٩٧ وأما الموضوع الثالث: في الأمر متى ورد معطوفاً.
- ٩٨ النمط الثاني الكلام في النواهي:
- ٩٨ أما الفصل الأول:
- ٩٨ وأما الفصل الثاني:
- ٩٩ وأما الموضوع الثاني: فقد اختلفوا في أن النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه أم لا
- ١٠٢ فصل نختم به الباب والكلام منه يقع في ثلاثة مواضع.
- ١٠٣ أما الموضوع الأول: فللأمر شرائط ترجع إليه، وإلى الأمر، والمأمور والمأمور به.
- ١٠٤ وأما الموضوع الثاني: وهو في النهي على التخير:
- ١٠٤ وأما الموضوع الثالث: فاعلم أن الأمر والنهي يشتركان في وجوه:
- ١٠٥ الكلام في العموم والخصوص.
- ١٠٥ أحدها: بيان معنى الخصوص والعموم.
- ١٠٥ وثانيها: في ألفاظ الجمع والعموم.
- ١٠٥ وثالثها: في أقسام الخصوص، وبيان ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز.
- ١٠٥ ورابعها: الكلام في ذكر العموم إذا خص وذكر ما يجوز تخصيص به وما لا يجوز. ... ١٠٥

- الكلام في العموم والخصوص وهو يشتمل على أربعة فصول ١٠٧
- أما الفصل الأول: ١٠٧
- وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في ألفاظ الجمع والعموم: ١٠٩
- فصل: ويضع هذه الجملة الكلام في ثلاث مسائل: ١١٤
- الأولى: في خطاب المذكر هل يشمل الكل من ذكر وأنثى أم لا؟ ١١٤
- المسألة الثانية: في أن العبيد داخلون في خطاب القرآن والسنة: ١١٥
- المسألة الثالثة: في أن الكفار مخاطبون بالشرايع ١١٦
- وأما الفصل الثالث: وهو الكلام في أقسام الخصوص ١١٧
- أما الموضع الأول: فأعلم أن الخصوص ضربان متصل، ومتفصل: ١١٨
- وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز ١٢٣
- وأما الموضع الثالث: في الغاية التي ينتهي التخصيص إليها ١٢٤
- وأما الموضع الثالث: في الغاية التي ينتهي التخصيص إليها ١٢٥
- وأما الفصل الرابع: وهو الكلام في حكم العموم إذا غص ١٢٧
- أما النمط الأول: فله طرفان: ١٢٧
- أما الموضع الأول: فهو يتضمن فصلين: أحدهما في المتصل، وثانيهما في المتفصل. ١٢٩
- وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في كتابة الخصوص ١٣٥
- وأما الموضع الثالث: في تقدير إضمار ما أظهر في الممتطوف عليه في الممتطوف ١٣٦
- وأما الموضع الرابع: وهو ورود الخطاب على سبب خاص ١٣٨
- وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في التخصيص المتفصل من دلالة الألفاظ ١٣٩
- وأما الموضع الثاني: في الكلام في جواز تخصيص الكتاب والسنة بأخبار الأحاد ١٤١
- وأما الفصل الثاني: فالكلام منه يقع في موضعين ١٤٤
- وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في البناء ١٤٦
- أما الموضع الثاني: وهو الكلام في التخصيص بالمعنى ١٤٨
- وأما الفصل الثاني: اختلفوا في ما إذا ورد عن الرسول قسول عام يتناول تحريم
أشياء، ثم فعل بعضها ١٥٠

- لمنتهم من قال: لمخص قوله بفعله، وهو المحكي عن الشافعي ١٥٠
- الفصل الثالث: فيما إذا اقتضى العموم لزوم فعل لجميع المكلفين ثم كف بعضهم عن ذلك الفعل ١٥١
- وأما الموضع الثاني: الكلام في التخصيص بالمعنى ١٥٢
- الفصل الرابع: في التخصيص بالإجماع، ولا خلاف في ذلك ١٥٢
- الفصل الخامس: التخصيص بالقياس، وقد اختلفوا فمنهم من منع من ذلك مطلقاً ١٥٣
- فصل: وقد الحق بذلك ما ليس منه، وهو التخصيص بالعادة، ومذهب الراوي ١٥٥
- الكلام في الجمل والمبين هذا الباب يشتمل على أربعة فصول: ١٥٩
- أحدها: الكلام في بيان معاني هذه الألفاظ المتداولة ١٥٩
- وثانيها: الكلام فيما يحتاج إلى بيان من طرق الشرع ١٥٩
- وثالثها: الكلام في ما أدخل في الجمل، وليس منه، وفي ما أخرج منه وهو منه ١٥٩
- ورابعها: الكلام في أدلة الخطاب ١٥٩
- الكلام في الجمل والمبين ١٦١
- وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في ما يحتاج إلى بيان من طرق الشرع ١٦٤
- وأما الموضع الثالث في من يجب أن يبين له الخطاب ١٧٣
- وأما الموضع الرابع في وقت بيان الخطاب ١٧٥
- فصل: واتصل بذلك الكلام في ثلاثة مواضع ١٧٨
- أما الموضع الأول: فهو الذي استقر عليه مذهب أبي هاشم ١٧٩
- وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في جواز تعارض العمومين ١٨٠
- وأما الموضع الثالث: وهو فيما أخذ على المكلف في طلب الدليل الخاص ١٨١
- وأما الفصل الثالث: وهو الكلام فيما أدخل في الجمل وليس منه ١٨٢
- أما الموضع الأول ففيه مسائل: ١٨٢
- وأما الفصل الرابع: في أدلة الخطاب فهي عشرة منازل ١٨٨
- الكلام في الناسخ والمنسوخ هذا الباب يشتمل على أربعة فصول ١٩١

- أحدهما: في لفظ النسخ، وبيان معناه، وفائدته، لغة وشرعاً. ١٩١
- وثانيها: الكلام في شروط النسخ على الخلاف والوافق. ١٩١
- وثالثها: الكلام في حكم الزيادة على النص، والتقصان في شرط العبادة. ١٩١
- ورابعها: الكلام فيما يجوز نسخه، والنسخ به، وما لا يجوز. ١٩١
- الكلام في الناسخ والمنسوخ ١٩٣
- أما الفصل الأول: فهو يتضمن ثلاثة مواضع في لفظ النسخ. ١٩٥
- وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في شروط النسخ فهي سبعة. ١٩٧
- الفصل الأول: اختلفوا في أنه هل يجوز النسخ من دون الإشعار؟ ١٩٨
- الفصل الثاني: ذهب الجمهور إلى جواز نسخ ما قيد بتأييد. ١٩٩
- الفصل الثالث: يجوز نسخ الشيء قبل فعله بلا خلاف. ٢٠٠
- الفصل الرابع: ويجوز نسخ الحكم لا إلى بدل، أو إلى بدل أشق. ٢٠١
- الفصل الثالث: وهو الكلام في الزيادة على النص، والتقصان في شرط العبادة. ٢٠٣
- أما الموضع الأول: فقد اختلفوا فمنهم من منع كونه نسخاً بكل حال: ٢٠٣
- فصل: ويتعلق بأذيال هذه الجملة ستة عشر نقطة: ٢٠٥
- وأما الموضع الثالث: وهو الكلام في الطريق إلى كون الحكم ناسخاً أو منسوخاً. ٢١٧
- وأما الفصل الرابع: وهو الكلام فيما يجوز نسخه، والنسخ به، وما لا يجوز فله طرفان. ٢٢٠
- أما الفصل الأول: فاعلم أنه لا إشكال في أن النسخ ممتنع في الأحكام العقلية. ٢٢١
- وأما الفصل الثاني: فقد اختلفوا في نسخ الأخبار. ٢٢١
- وأما الفصل الثالث: وهو الكلام في نسخ التلاوة دون الحكم. ٢٢٣
- وأما الفصل الرابع: وهو الكلام في نسخ القياس. ٢٢٥
- وأما الفصل الخامس: وهو الكلام في نسخ الإجماع. ٢٢٧
- أما الفصل الأول: ٢٢٨
- وأما الفصل الثاني: ٢٢٨
- الفصل الثالث: وهو الكلام في نسخ الكتاب بالسنة. ٢٢٩
- وأما الفصل الرابع: وهو الكلام في نسخ السنة بالكتاب. ٢٣٠

- وأما الفصل الخامس: أنه لا يجوز نسخ الكتاب والسنة الظاهرة بأخبار الأحاد ٢٣٥
- وأما الفصل السادس: وهو الكلام في أنه لا يجوز النسخ بالإجماع فهو قول الجمهور .. ٢٣٦
- وأما الفصل السابع: وهو الكلام في أنه لا يجوز النسخ بالقياس ٢٣٧
- الكلام في الأخبار هذا الباب يشتمل على أربعة فصول ٢٤١
- أحدها: الكلام في معنى الخبر وذكر أقسامه. ٢٤١
- وثانيها: الكلام فيما يؤخذ فيه بخبر الواحد، وما يمتنع ذلك فيه. ٢٤١
- وثالثها: في كيفية النقل، وفي طريق رواية الحديث. ٢٤١
- ورابعها: الكلام في التعارض والترجيح. ٢٤١
- الكلام في الأخبار هذا الباب يشتمل على أربعة فصول ٢٤٣
- أما الموضع الأول: فهو يتضمن أربعة فصول بحسب ما عقدنا. ٢٤٥
- أما الفصل الأول: فقد اختلف أهل العلم في حدهما ٢٤٧
- وأما الفصل الثاني: وهو أن الخبر لا يخلو من صدق أو كذب ٢٥٠
- وأما الموضع الثالث: وهو الكلام في إقامة الدلالة ٢٥٤
- فأما القسم الأول: قال رضي الله عنه: فقد اختلف أصحابنا فيه ٢٥٦
- وأما القسم الثاني: فلا خلاف بين أصحابنا أنه طريق للعلم الاستدلالي ٢٥٨
- وأما الطرف الثاني: وهو الكلام في الخبر المنقول بالأحاد ٢٦٣
- وأما الفصل الثاني: وهو أن التعبد به قد ورد، فقد ذهب الأكثر إلى ذلك ٢٦٤
- وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في شروط العمل على خبر الواحد ٢٦٨
- أما الموضع الأول: فقد اختلفوا في أنه هل تجوز رواية الحديث بالمعنى أم لا ؟ ٢٩٢
- وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في طريق رواية الحديث ٢٩٤
- أما الموضع الثالث: وهو الكلام في الرواية بحسب سماع الراوي ٢٩٦
- أما الموضع الرابع: وهو الكلام في معنى اسم الصحابي. ٢٩٩
- الفصل الرابع: وهو الكلام في تعارض الأخبار وترجيح بعضها على بعض. ٣٠٦
- الكلام في الأفعال هذا الباب يشتمل على أربعة فصول ٣١٧

- أحدهما: الكلام في معنى الموافقة والمخالفة، والتأسي، والاتباع. ٣١٧
- وثانيها: الكلام في وجوب التأسي بالنبي. ٣١٧
- وثالثها: الكلام في قسمة أفعاله وذكر الطريق إليه. ٣١٧
- ورابعها: فيما تدل عليه أفعاله لله وتركه المتعلقة بالغير. ٣١٧
- الكلام في الأفعال هذا الباب يشتمل على أربعة فصول: ٣١٩
- أما الفصل الأول: فاعلم أن الموافقة مفاعلة من الاتفاق. ٣٢٠
- و أما الفصل الثاني: وهو الكلام في وجوب التأسي بالنبي. ٣٢٣
- وأما الموضع الرابع: وهو الكلام في أنه هل يكفي في التأسي مجرد الفعل. ٣٢٧
- وأما الفصل الثالث: وهو الكلام في قسمة أفعاله. ٣٢٩
- الفصل الرابع: وهو الكلام في ما تدل عليه أفعاله عليه السلام. ٣٣١
- وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في تعارض أفعاله عليه السلام. ٣٣٥
- الفصل الثاني: في أنه عليه السلام هل كان متعبداً بعد البعثة بشريعة غيره أم لا ؟ ٣٣٧
- وأما الفصل الثالث: فقد حكى عن الفقهاء بأسرهم وجل المتكلمين. ٣٣٩
- الكلام في الإجماع هذا الباب يشتمل على أربعة فصول: ٣٤١
- أحدها: الكلام في قسمة الإجماع، والدلالة على كونه حجة. ٣٤١
- وثانيها: فيما أدخل في الإجماع، وليس منه، وفيما أخرج عنه وهو منه. ٣٤١
- وثالثها: الكلام في ثبوت طريق الإجماع. ٣٤١
- ورابعها: الكلام في ثمرة الإجماع، وما يمنع منه الإجماع. ٣٤١
- الكلام في الإجماع هذا الباب يشتمل على أربعة فصول: ٣٤٣
- أما الفصل الأول: فالكلام منه يقع في ثلاثة مواضع. ٣٤٤
- أما الموضع الأول: فاعلم أن الإجماع عندنا إجماع العترة الطاهرة. ٣٤٤
- وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في كيفية انعقاده. ٣٤٩
- وأما الموضع الثالث: وهو الكلام في الطريق إلى العلم به. ٣٥٠
- أما الفصل الأول: فاعلم أنه إذا قال الصحابي أو غيره من أهل العصر. ٣٥٢
- وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في حكم قول الصحابي مع الخلاف. ٣٥٦

- ٣٥٧ وأما الموضوع الثاني: هو أن خبر الواحد طريق إلى الإجماع
- ٣٥٨ وأما الموضوع الثاني: هو أن خبر الواحد طريق إلى الإجماع
- ٣٥٩ وأما الموضوع الثالث: وهو أن انقراض العصر ليس بطريق إلى معرفة الإجماع
- ٣٦٠ وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في ما أدخل في الإجماع وليس منه
- ٣٦١ الخلاف الأول: حكى عن بعضهم القول: بأن إجماع أهل المدينة وحدهم حجة
- ٣٦٣ الخلاف الثاني: في التابعي إذا خالف الصحابة في عصرهم وكان عالماً مجتهداً
- ٣٦٦ الخلاف الثالث: في أنه هل يتعمد الإجماع بدون العامة أم لا؟
- ٣٦٨ الخلاف الرابع: في أنه هل يعتبر بغير الفقهاء من أهل العلم كالمتكلمين أم لا؟
- ٣٦٩ الخلاف الخامس: في العالم الذي لا يشتهر بالفتوى
- الخلاف السادس: ذهب أكثر العلماء إلى أن أهل العصر، إذا اتفقوا على قول إلا الواحد^١ والاثنين من المجتهدين، فإنه لا يكون حجة.
- ٣٧٠ وأما النمط الثالث: وهو الكلام فيما أخرج عن الإجماع، وهو منه،
- ٣٧١ الخلاف الأول: ذهب أكثر العلماء إلى أن إجماع كل عصر حجة
- ٣٧٢ الخلاف الثالث: قال رضي الله عنه انقراض العصر لا يعتبر في صحة الإجماع
- ٣٧٣ الخلاف الرابع: عندنا لا نعتبر في الإجماع بالأمة من لدن وفاة النبي إلى انقطاع التكليف
- ٣٧٤ الخلاف الخامس: في أنه هل يعتبر بجميع المصدقين أم لا؟
- ٣٧٥ الخلاف السادس: في الإجماع إذا حصل في أمر من أمور الدنيا كالآراء والحروب
- ٣٧٦ الخلاف السابع: في الإجماع إذا حصل عن اجتihad هل يسوغ خلافه؟
- ٣٧٨ الخلاف الثامن: إذا ظهر الإجماع، ثم روى الخلاف
- ٣٧٩ وأما الفصل الثالث: وهو الكلام في طريق ثبوت الإجماع
- ٣٧٩ أما الموضوع الأول: فاعلم أن الأمة لا تجتمع إلا من دلالة أو أمانة
- ٣٨٠ فصل: ويلحق بذلك فرعان نشير إليهما
- ٣٨١ الفرع الأول:
- ٣٨١ الفرع الثاني:
- ٣٨٢

- وَأَمَّا الْمَوْضِعُ الثَّانِي: وَهُوَ الْكَلَامُ فِيمَا إِذَا عَارَضَتْ الْأَدْلَةُ الْإِجْمَاعَ ٣٨٥
- وَأَمَّا الْمَوْضِعُ الثَّلَاثُ: وَهُوَ الْكَلَامُ فِيمَا يَصْغَحُ الْأَسْتِدْلَالُ عَلَيْهِ بِالْإِجْمَاعِ ٣٨٦
- وَأَمَّا الْفَصْلُ الرَّابِعُ: وَهُوَ الْكَلَامُ فِي ثَمَرَةِ الْإِجْمَاعِ، وَمَا يَنْبَغُ مِنْهُ الْإِجْمَاعُ ٣٨٧
- الْفَصْلُ الْأَوَّلُ: اخْتَلَفَ أَهْلُ الْعَمَلِ فِي أَنَّ أَهْلَ الْعَصْرِ إِذَا اخْتَلَفُوا ٣٨٨
- فَصْلٌ: وَيَتَصَلُّ بِذَلِكَ طَرَفَانِ: ٣٩٠
- الْفَصْلُ الثَّانِي: إِذَا اخْتَلَفَ أَهْلُ الْعَصْرِ فِي الْمَسْأَلَةِ عَلَى قَوْلَيْنِ ٣٩٣
- الْفَصْلُ الثَّلَاثُ: قَالَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَعْلِمَ أَنَّ أَهْلَ الْعَصْرِ إِذَا لَمْ يَفْصَلُوا بَيْنَ مَسْأَلَتَيْنِ ٣٩٦
- الْفَصْلُ الرَّابِعُ: قَالَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِذَا اسْتَدْلَتْ الْأُمَّةُ بِدَلِيلَيْنِ ٤٠٠
- الْفَصْلُ الْخَامِسُ: قَالَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِذَا تَأَوَّلَتِ الْأُمَّةُ الْآيَةَ بِتَأْوِيلٍ ٤٠١
- الْكَلَامُ فِي الْقِيَاسِ وَالْاجْتِهَادِ هَذَا الْبَابُ يَشْتَمِلُ عَلَى أَرْبَعَةِ فُصُولٍ ٤٠٣
- أَحَدُهَا: الْكَلَامُ فِي حَدِّ الْقِيَاسِ وَالْاجْتِهَادِ ٤٠٣
- وِثَانِيهَا: الْكَلَامُ فِي أَرْكَانِ الْقِيَاسِ وَبَيَانِ شُرُوطِهَا وَمَا يَتَصَلُّ بِذَلِكَ ٤٠٣
- وِثَالِثُهَا: الْكَلَامُ فِيمَا يَكُونُ قِيَاساً، وَمَا لَا يَكُونُ قِيَاساً وَمَا يَتَصَلُّ بِذَلِكَ ٤٠٣
- وِرَابِعُهَا: الْكَلَامُ فِي إِصَابَةِ الْمُجْتَهِدِينَ وَمَا يَتَصَلُّ بِذَلِكَ ٤٠٣
- الْكَلَامُ فِي الْقِيَاسِ وَالْاجْتِهَادِ هَذَا الْبَابُ يَشْتَمِلُ عَلَى أَرْبَعَةِ فُصُولٍ ٤٠٥
- أَمَّا الْفَصْلُ الْأَوَّلُ: فَالْكَلَامُ مِنْهُ يَقَعُ فِي ثَلَاثَةِ مَوَاضِعَ ٤٠٦
- وَأَمَّا الْمَوْضِعُ الثَّانِي: وَهُوَ الْكَلَامُ فِي قِسْمَةِ الْأَمَارَاتِ ٤٠٩
- وَأَمَّا الْمَوْضِعُ الثَّلَاثُ: وَهُوَ الْكَلَامُ فِي وَرُودِ التَّعْبُدِ بِالْقِيَاسِ ٤١٠
- وَأَمَّا الْمَوْضِعُ الثَّلَاثُ: وَهُوَ الْكَلَامُ فِي وَرُودِ التَّعْبُدِ بِالْقِيَاسِ ٤١١
- أَمَّا الْفَصْلُ الْأَوَّلُ: ٤١١
- وَأَمَّا الْمَوْضِعُ الثَّانِي: وَهُوَ الْكَلَامُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُخَالَفِينَ عَلَى انْفِرَادِهِ ٤١٤
- وَأَمَّا الْفَصْلُ الثَّانِي: وَهُوَ الْكَلَامُ فِي أَنَّهُ قَدْ وَرَدَ التَّعْبُدُ بِهِ ٤١٥
- فَصْلٌ: وَيَنْعَطِفُ عَلَى هَذِهِ الْجُمْلَةِ فَوَائِدُ، مِنْهَا: مَا يَنْفَرِعُ عَنِ الْفَصْلِ الْأَوَّلِ ٤٢٣
- وَأَمَّا الْفَصْلُ الثَّانِي: وَهُوَ الْكَلَامُ فِي أَرْكَانِ الْقِيَاسِ ٤٣٢
- فَصْلٌ: أَمَّا الْأَصْلُ فَلَهُ شُرُوطٌ: ٤٣٣

- فصل: وقد اشترط بعضهم شروطاً، منها: ٤٤١
- فصل: وأما الركن الثاني ٤٤٧
- فصل: وأما الركن الثالث: وهو الحكم ٤٥٢
- وأما الموضوع الثاني: وهو الكلام في جواز إثبات الأسماء اللفظية بالقياس ٤٥٦
- فصل في العلة فصل: وأما الركن الرابع ٤٥٧
- أما الموضع الأول: فاعلم أن العلة في اللغة ما يتغير به المحل ٤٥٧
- وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في طريق ثبوت العلة: ٤٦٢
- أما الفصل الأول: في طريق النص وهو ضربان: ٤٦٤
- وأما الفصل الثاني: وهو في تنبيه النص ٤٦٤
- وأما الفصل الثالث: وهو ما يكون الطريق إليه الإجماع ٤٦٩
- وأما الفصل الرابع: وهو ما يكون الطريق إليه حجة الإجماع ٤٧٠
- وأما الفصل الخامس: وهو الطريق إلى ثبوت العلة المناسبة ٤٧٢
- وأما الفصل السادس: وهو الطريق إلى ثبوت العلة بالشبه ٤٧٤
- أما الفصل السابع: في الطرد ٤٧٦
- وأما الموضع الثالث: وهو الكلام في خواصها وشروطها: ٤٧٦
- أما الشرط الأول: وهو كونها شرعية: ٤٧٧
- وأما الشرط الثاني: وهو كونها مؤثرة: ٤٧٨
- وأما الشرط الثالث: وهو أن لا يتدرج في أوصاف العلة ما لا يؤثر ٤٨٠
- وأما الشرط الرابع: وهو أن لا تكون جملة أوصاف الأصل ٤٨١
- وأما الشرط الخامس: وهو أن لا يكون مجرد الوضع والاسم ٤٨٢
- وأما الشرط السادس: وهو أن لا يتفاوت موضوعها ٤٨٣
- وأما الشرط السابع: وهو أن لا تكون معارضة للنصوص ٤٨٣
- وأما الشرط الثامن: وهو أن تكون متعدية: ٤٨٤
- وأما الشرط التاسع: وهو عكس العلة فهو يبنى على أنه هل يصح إسناده الحكم على

- ٤٨٦ هلين أم لا؟
- ٤٨٨ وأما الشرط العاشر: وهو أن لا تخصص
- ٤٩١ وأما الموضع الرابع: وهو الكلام في تعارض العلل وتنافيها
- ٤٩١ أما الفصل الأول: فاعلم أن معنى وصفنا للعلل بأنها متعارضة متنافية
- ٤٩٢ وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في فائدة الترجيح:
- ٤٩٣ وأما الفصل الثالث: وهو الكلام في أن العلل لا يجوز تعارضها
- ٤٩٧ الفصل الرابع: وهو الكلام فيما يقع به الترجيح
- ٤٩٨ النمط الأول: في ترجيح العلة بما يرجع إلى طريقها:
- ٥٠٠ النمط الثاني: في ترجيح العلل بما يرجع إلى حكمها
- ٥٠٦ النمط الثالث: الترجيح بما يرجع إلى الأصل
- ٥٠٩ النمط الرابع: في الترجيح بما يرجع إلى الفرع
- ٥١٠ النمط الخامس: الترجيح بما يرجع إلى الأصل والفرع
- ٥١١ وأما النمط السادس: وهو الترجيح بما يرجع إلى العلة:
- ٥١١ وأما النمط السابع: وهو الترجيح بما لا يرجع إلى شيء من ذلك:
- ٥١٢ وأما الموضع الخامس: وهو الكلام في الطريق إلى صحة العلة نفسها
- ٥١٤ وأما الفصل الثالث: وهو الكلام فيما يكون قياساً، وما لا يكون قياساً
- ٥١٧ وأما النوع الثاني: وهو الكلام في معنى الأصل
- ٥١٨ وأما النوع الثالث: وهو الكلام في الاستحسان
- ٥١٩ أما الموضع الأول: فقد اختلف أهل العلم في حله:
- ٥٢٠ وأما الموضع الثاني: فالذي يدل على صحته
- ٥٢١ أما الاعتراض الأول:
- ٥٢٧ وأما الاعتراض السابع: وهو القلب:
- ٥٢٨ وأما الاعتراض الثامن: وهو عدم التأثير:
- ٥٢٩ وأما الاعتراض التاسع: وهو الفرق:
- ٥٢٩ وأما الاعتراض العاشر: فهو المعارضة

- وأما الفصل الرابع: وهو الكلام في إصابة المجتهدين ٥٣١
- وأما الموضع الثاني: فاعلم أن تكليف المجتهد ٥٣١
- أما الموضع الأول: ٥٣٣
- وأما الموضع الثالث: وهو الكلام في الفرق بين القطع أو الاجتهاد: ٥٣٧
- وأما الموضع الرابع: وهو الكلام في إصابة المجتهدين: ٥٣٩
- وأما الموضع الخامس: وهو الكلام في أن الحق واحد في أصول الدين: ٥٤٣
- الكلام في الحظر والإباحة واعلم أن هذا الباب يشتمل على أربعة فصول: ٥٤٧
- أحدها: الكلام في حكم الأشياء قبل ورود الشرع. ٥٤٧
- وثانيها: الكلام في أنه على الثاني دليلاً. ٥٤٧
- وثالثها: الكلام في استصحاب الحال. ٥٤٧
- ورابعها: الكلام فيما يصح أن يستدل عليه بأدلة العقل والسمع. ٥٤٧
- الكلام في الحظر والإباحة ٥٤٩
- واعلم أن هذا الباب يشتمل على أربعة فصول: ٥٤٩
- الفصل الأول ٥٥٠
- وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في أن على الثاني دليلاً ٥٥٤
- وأما الفصل الثالث وهو الكلام في الاستصحاب ٥٥٦
- وأما الفصل الرابع وهو الكلام في ما يعلم بأدلة العقل والشرع ٥٥٩
- الكلام في صفة المقتضي والمستفني هذا الباب يشتمل على قسمين ٥٦١
- أما القسم الأول: فيشتمل على ثلاثة فصول. ٥٦١
- أما الفصل الأول: في صفة المقتضي ٥٦٣
- وأما الفصل الثاني: وهو الكلام في كيفية فتواه ٥٦٥
- المعدة الأولى: ٥٦٥
- المعدة الثانية: هل يجب تعريف العامي بالحكم عند تغير الاجتهاد أم لا يجب؟ ٥٦٦
- المعدة الثالثة: في تعرف الوجه هل يلزم أم لا؟ ٥٦٧

٥٦٧	المهدة الرابعة: في التخيير:
٥٦٩	المهدة الخامسة: في التخيير عند الاعتدال:
٥٧١	وأما الفصل الثالث وهو الكلام في كيفية الأخذ بفتواه فله طرفان
٥٧٥	وأما القسم الثاني: وهو الكلام في المستفي
٥٧٦	أما الموضع الأول: فاعلم أن شرط جواز الاستفتاء وجهان:
٥٧٧	فصل: ويلحق به الكلام في فتوى القائل:
٥٧٧	وأما الموضع الثاني: وهو الكلام في فرض المستفي وبيان ما كلف
٥٨٦	وأما الموضع الثالث وهو الكلام فيمن يجوز له الأخذ بالفتوى
٥٩١	وأما الموضع الرابع: وهو الكلام فيما يجوز الأخذ فيه بالفتوى وما لا يجوز
٥٩٣	الفهارس العامة
٥٩٥	أولاً: القرآن الكريم
٦٠٣	ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية
٦٠٦	ثالثاً: فهرس الأشعار
٦٠٧	رابعاً: فهرس الأعلام
٦١٢	خامساً: فهرس الموضوعات